BIBLIOTHECA PONTIFICIA
3 - AGO. 1931

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

42. JAHRGANG 4. HEFT JULI / 1931

VERLAG [illegible] TRIER

INHALT

Abhandlungen:

An unsere Freunde 261
Die Sendung / Abt Dr. Laurentius Zeller O.S.B., Trier 264
Vom Geheimnis des eucharistischen Opfers / Prof. Dr. A. Stohr, Mainz . . 250
Empirische Untersuchungen zu dem Problem: Gebundenes und freies Gebet / Prof. Dr. Weiler, Trier 265
Am Sterbebett eines in ungültiger Mischehe lebenden Katholiken / Prof. Dr. Wehr, Trier 271
Von Bellarmins Eigenart als Kontroversist / P. Schmutte S. J., Valkenburg . . 273

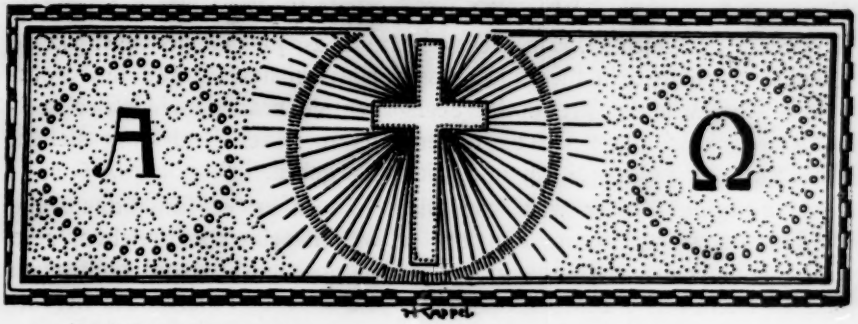
Mitteilungen:

Ite ad oves / Dechant Zenner, Birkenfeld 288
Vom Missionsfelde unserer kl. Kirche:
Die deutschen Missionsfelder 288
Die katholische Mission im dunklen Erdteil / P. Paas, M.-A. Trier . . . 288
Eine neue Gesetzgebung für die kirchlichen Universitäten und Hochschulen / Prof. Dr. Wehr, Trier 300
Berufsprüfung der Priesteramtskandidaten vor Erteilung der Weihen (Instruktion der Sakramentenkongregation) / Prof. Dr. Wehr, Trier 304
Römische Erlasse und Entscheidungen / Prof. Dr. Wehr, Trier 307

Bücherbesprechungen:

Philosophie: Liertz, Sauteler, Schwamm, Grabmann, Hentrich / Josef Lenz, Trier 311
Neues Testament: Tillmann, Meinertz, Zorell, Stingeder, Schäfer / Ketter, Trier 312
Pädagogik, Homiletik: Schilgen, Deuster, Herder / Weiler, Trier 315
Dogmatik: Pohle-Gierens / Stohr, Mainz 316
Aszetik: Speyer, Mohr, Schmid / van Acken S. J., Saarlouis 318
Tanquerey-Sternaux, Waldner, Ping, Stadtmüller, Silesia, Graf, Schamberger, Freyung, Gerster, Klug, Berterich, van Acken, Mönnichs / Stimmer S. J., Trier 318

Die Zeitschrift „Pastor bonus" erscheint jährlich [illegible]. — Der Bezugspreis für den ganzen Jahrgang beträgt 8,— Goldmark. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung sowie der Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier (Postscheckkonto Köln Nr. 35 203 und Saarbrücken 4[illegible]) entgegen. Bereits erschienene Hefte werden nachgeliefert. — Alle für die Schriftleitung bestimmten Zuschriften und Bücher[illegible] sind zu richten an die Schriftleitung des „Pastor bonus" in Trier (Bischöfliches Priesterseminar). — Den Versand und den Zahlungsverkehr, ebenso auch den Anzeigenteil, besorgt die Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier.



AN UNSERE FREUNDE.

Am 1. Januar 1889 erschien zum ersten Male die Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis „Pastor bonus", herausgegeben von Dr. Peter Einig und Dr. August Müller, Professoren am Bischöflichen Priesterseminar in Trier. Bei ihrem Ercheinen freudig begrüßt, erwarb sich die neue Zeitschrift innerhalb weniger Jahre einen großen Freundeskreis, der — die Schwankungen der Kriegs- und Nachkriegszeit abgerechnet — stets in Treue zu ihr und zu ihrem Programm stand.

Pastor bonus nannten die Begründer die neue Zeitschrift; sie wollten durch den Titel zum Ausdruck bringen, daß „in unserer Zeit vielleicht mehr denn je das Bild des guten Hirten wieder lebendig vor die Seelen der Priester treten muß", „in diesen Zeiten, die . . . eine nur allzugroße Ähnlichkeit mit jenen Jahrhunderten des in Trümmer sinkenden Heidentums zeigen, vielfach dieselben irrigen Ideen und Lebensanschauungen, dieselben Laster, dieselbe Zerklüftung der Gesellschaft, dasselbe Ankämpfen gegen die geoffenbarte Religion". So wie „in den ersten christlichen Jahrhunderten die Priester der Kirche sich am liebsten in die Betrachtung des guten Hirten versenkten, um nach seinem Beispiel die verlorenen Schäflein aufzusuchen, sie zu weiden, und ihnen voran heldenmütig in den Tod zu gehen", so sollte es, das ist die Mahnung des Titels, heute und immer sein.

Mithelfen an der Formung des pastor bonus, eines wissenschaftlich hochstehenden, methodisch geschulten, aszetisch durchgebildeten, seeleneifrigen Klerus war das Ziel der neuen Zeitschrift.

Aus dieser Zielsetzung ergab sich ihr Programm:

„Den wissenschaftlichen Eifer, dem der deutsche Klerus seinen Einfluß verdankt, anzuregen und zu unterstützen, soll die erste Aufgabe dieser Zeitschrift sein. Zu dem Ende aber wird sie sich auf den Boden der

Kirche stellen und echt kirchliche Wissenschaft pflegen. Dabei soll die Wissenschaft, welche wir in diesen Blättern zu pflegen gedenken, keine gelehrt abstrakte, rein theoretische sein, sondern nach Inhalt und Form eine solche, wie der praktische Seelsorger sie braucht. Mit der seelsorgerischen Tätigkeit soll sie daher stets in naher Beziehung stehen, ihr Licht und Leben, Norm und Richtung geben."

„Naturgemäß aber wird vor allem und in erster Linie das weite Feld der seelsorgerischen Tätigkeit selbst mit seinen zahlreichen, zum Teil ganz neuen, durch die intellektuellen und moralischen, politischen und sozialen Verhältnisse unserer Zeit und unseres Vaterlandes hervorgerufenen Fragen in dieser Zeitschrift eine eingehende Berücksichtigung finden."

Entsprechend dieser programmatischen Erklärung und dem detaillierten Programm[1] hat der Pastor bonus seit über 40 Jahren dem deutschen Klerus nach besten Kräften gedient und hat im Kranze der theologischen Zeitschriften seinen Platz behaupten können.

Redaktion und Verlag haben den Ausbau und die Ausgestaltung der Zeitschrift immer als ein nobile Officium empfunden und freuen sich, heute unsern Lesern von einem Schritt berichten zu dürfen, an den sie große Hoffnungen knüpfen. In den verflossenen Monaten fanden Besprechungen mit den Professoren der Priesterseminare von Mainz und Limburg statt, die das Ziel verfolgten, unserer bewährten Zeitschrift neue Kräfte zuzuführen und neue Möglichkeiten zu erschließen.

Den gemeinsamen Bemühungen blieb der Erfolg nicht versagt. In wiederholten Beratungen wurde ein Programm vereinbart, das, wie wir annehmen zu dürfen glauben, die Zustimmung unserer Leser finden wird. Erfüllt von dem Geist und der Tradition des Pastor bonus, erfüllt von dem Geist und der Tradition des „Katholik", der hochangesehenen und sehr verdienten Mainzer Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, zielt es darauf ab, unsere Zeitschrift immer wertvoller und nutzbringender zu gestalten im Dienste der kirchlichen Wissenschaft und Praxis. Die Redaktion, die am 1. Juli erweitert ist — ab 1. Juli wird der Pastor bonus herausgegeben von den Professoren des Bischöflichen Priesterseminars in Trier in Verbindung mit den Professoren der Priesterseminare in Mainz und Limburg —, wird alles daran setzen, dieses Programm durchzuführen. Sie erlaubt sich ihrerseits, die Bitte zu erneuern, die die Begründer unserer Zeitschrift in ihrer ersten Einladung schon aussprachen: „Soll unsere Zeitschrift ihren Zweck vollkommen erreichen, dann darf sie nicht nur eine Zeitschrift

[1] Vergl. Pastor bonus, 1. Jahrg. S. 3 f.

für den Seelsorgsklerus sein, sie muß auch im gewissen Sinne sein eine Zeitschrift aus dem Seelsorgsklerus, d. h. eine Zeitschrift, welche der Klerus selbst durch wissenschaftliche Artikel und Mitteilungen reichlich unterstützt, eine Zeitschrift, worin er Fragen über wissenschaftliche und pastorelle Gegenstände anregt, auf die sodann von andern Mitarbeitern die Antwort erfolgen soll, kurz, eine Zeitschrift, die den Seelsorgern als Organ zum gegenseitigen Austausch ihrer Gedanken, Studien und Erfahrungen dient. Rechtes, volles Leben kann sich ja nur entfalten auf geistigem wie auf materiellem Gebiet, wenn man gibt und zugleich auch empfängt. Blut strömt das Herz aus und Blut kehrt dahin zurück. Und ein tiefer, christlicher Denker hat schon gesagt: „Scientia est animi nobilis possessio, quae avarum dedignatur possessorem; nisi publicetur, elabitur, et distributa suscipit incrementum." (Boethius.)

Trier, Mainz und Limburg, den 1. Juni 1931.

Die Herausgeber.

DIE SENDUNG.

Von Dr. Laurentius Zeller O. S. B., Abt von St. Matthias (Trier).

Wenn wir von Sendung im weitesten Sinne des Wortes reden, hat jedes Geschöpf seine Sendung. Gott der Herr hat jedem Wesen seinen Platz und seine Aufgabe angewiesen im Weltganzen. Er hat jedem Geschöpf mit dem Dasein auch seine Sendung gegeben. Im Lichte der göttlichen Vorsehung dürfen wir im Wirken der Kräfte der Natur wie in den Ereignissen des menschlichen Lebens Sendungen Gottes sehen. Kein Sperling fällt vom Dache, kein Haar von unserem Haupte ohne den Willen des Vaters, der im Himmel ist (vgl. Mt. 10, 29 f. Lk. 21, 18). Gott ist es, der Sonnenschein und Regen sendet; Gott ist es, der Licht und Finsternis, der Wärme und Kälte schickt; Gott ist es, der Hunger und Sättigung gibt; Gott ist es, der die Vögel des Himmels nährt und die Lilien des Feldes kleidet (Mt. 5, 45; 6, 26. 30; Is. 45, 7; Dan. 3, 67; Ps. 104, 16; 105, 15). Die gläubige Betrachtung der Natur sieht überall das Walten Gottes; sie sieht im Brote, das wir essen, im Kleide, das wir tragen, Gaben Gottes, Sendungen seiner väterlichen Güte. Dieser frommen Auffassung der Natur begegnen wir auf allen Blättern der Heiligen Schrift, besonders in den Psalmen. Heute wird die Erhebung des Geistes über die sichtbare Natur vielfach für unvereinbar gehalten mit den Forderungen der Wissenschaft. Die rein naturwissenschaftliche Betrachtung der Dinge, die nur die Oberfläche sieht, ist zum Götzen des Tages geworden. Für den gläubigen Christen aber, vor allem für den Theologen, ist die ganze Schöpfung eine Offenbarung Gottes, jedes Geschöpf ein Bote, der uns von Gott gesandt ist. Diese weiteste Fassung des Begriffes Sendung bahnt uns den Weg zum Verständnis der großen Wahrheit, die das Wort theologisch gedeutet in sich schließt.

In einem weit engeren Sinn wird das Wort Sendung gebraucht, um die besondere Aufgabe eines Menschen zum Ausdruck zu bringen. Unsere Zeit ist auch in der Bewertung des menschlichen Lebens naturalistisch geworden. Man spricht heute fast nur mehr von der Sendung eines Menschen, wenn ihm eine ganz außergewöhnliche irdische Aufgabe zugefallen ist. Die großen Erfinder, die überragenden Künstler und Gelehrten haben, wie man zu sagen liebt, ihre Sendung. Niemand wird leugnen, daß das Wort in solchen Fällen seine besondere Bedeutung hat, daß die außergewöhnliche Begabung und Leistung großer Männer im Lichte der Weltgeschichte ganze Völker und viele Jahrhunderte beeinflußt. Der Glaube aber und die in ihm wurzelnde Gotteswissenschaft sieht den Wert des Lebens und die Aufgaben des Menschen in wesent-

lich anderem Lichte. Nicht die weltlichen Leistungen sind es, die dem Menschen die wahre Größe verleihen; der Mensch hat eine höhere Sendung. Jeder Mensch, mag er hier auf Erden auch den letzten Platz einnehmen, die bescheidenste Aufgabe haben, ist berufen, die Krone des ewigen Lebens, die Herrlichkeit der himmlischen Gotteskindschaft zu erlangen. Aus dieser Sendung schöpft der gläubige, gottverbundene Mensch seine Rechte und Pflichten; in dieser Sendung findet er die Antwort auf alle Fragen des gegenwärtigen Lebens. Jeder Mensch hat seine heilige und große Aufgabe, seine Sendung von Gott. Die Menschen, die ihr Leben im Lichte des Glaubens sehen, im Lichte des Glaubens werten, im Lichte des Glaubens gestalten, besitzen die wahre Freiheit, sie stehen der Welt als Sieger und Herrn gegenüber (vgl. I Jo. 5, 4). Doch nicht von dieser allen Menschen gewordenen Sendung soll hier die Rede sein.

Um den Menschen die Erfüllung ihrer hohen, übernatürlichen Lebensaufgabe zu ermöglichen, ist Gott in seiner Liebe und Erbarmung soweit gegangen, daß er seinen eigenen Sohn in die Welt gesandt hat. Die Sendung Christi ist von so überragender Bedeutung für die ganze Menschheit, daß das Wort durch sie einen ganz eigenen theologischen Sinn erhalten hat. Die Sendung Christi soll hier in Kürze besprochen werden.

Die Sendung Christi ist der größte Beweis der Liebe und Güte Gottes. Sie zeigt uns, daß Gott mit uns in lebendiger, wir dürfen sagen persönlicher Verbindung sein will. Ist es nicht ergreifend, wenn wir auf den ersten Seiten der göttlichen Glaubensurkunde vom unmittelbaren, vertrauten Verkehr Gottes mit den Menschen lesen? Gott spricht im Paradies mit unseren Stammeltern und bricht den Verkehr auch nach dem Sündenfall nicht ab. Im Strafurteil über die Schlange tritt Christus als Sohn des Weibes und Gesandter Gottes in das religiöse Leben der Menschheit (Gen. 3, 15). Diese Urverheißung des Erlösers bildete das heilige Erbe, das Adam und Eva ihren Kindern und Kindeskindern hinterlassen konnten. Sie war das Band zwischen Gott und den Menschen. Die Menschen haben der Güte und Erbarmung Gottes wenig entsprochen, sie vergaßen die große Verheißung und sanken in die Nacht der Sünde und des Irrtums. Da griff Gottes Vorsehung wieder wunderbar ein in die Geschicke der Menschheit und sandte den ersten Bußprediger. Noe war dem Glauben und der Hoffnung seiner Väter treu geblieben; „er war ein gerechter und vollkommener Mann, der mit Gott wandelte; er fand Gnade vor Gott“ (Gen. 6, 8 f.). Im Auftrage Gottes verkündete er dem gottlosen Geschlechte das bevorstehende Strafgericht der Sündflut und gab seiner Predigt durch den Bau der Arche einen allen sichtbaren Nachdruck. Er fand, wie Christus der Herr selbst erklärt, keinen Glau-

ben; „die Menschen aßen und tranken, nahmen sich Frauen und gaben sie zur Ehe, bis zu dem Tage, da Noe in die Arche ging, und die Sündflut kam und alle hinwegraffte“ (Mt. 24, 37; I Petr. 3, 20). Die Sendung Noes ist ein Vorbild der Sendung Christi geworden.

Trotz des furchtbaren Strafgerichtes, das über die Menschheit ergangen war, haben die Nachkommen Noes die Verheißung Gottes und ihre eigene Sendung bald wieder vergessen und sind in die Nacht des Heidentums zurückgefallen. Da erwählte Gott den Erzvater Abraham, um ihn und das Volk, das aus ihm hervorgehen sollte, zum Träger der Verheißung zu machen: „In deinem Samen werden gesegnet werden alle Völker der Erde“ (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18). Er war gewürdigt, im Lichte göttlicher Schauung den Tag des Herrn, die Sendung Christi, zu sehen (Jo. 8, 56). Jakob segnet sterbend seinen Sohn Juda und sieht von Gott erleuchtet aus ihm den hervorgehen, „der gesandt werden soll, auf den die Völker harren“ (Gen. 49, 10). Der unmittelbare Verkehr Gottes mit den Erzvätern und die feierliche Erneuerung der großen Verheißung dienen der Vorbereitung der Sendung Christi. Dann tritt Moses offen als Abgesandter Gottes vor sein Volk und vor den König der Ägypter; seine Sendung ist ein unmittelbares Vorbild der Sendung Christi. Gerade die Sendung steht im Berichte der Heiligen Schrift im Vordergrund. Der Ausdruck selbst wird zunächst Gott dem Herrn in den Mund gelegt (Ex. 3, 7 ff.). Er spricht: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und will sie retten aus der Hand der Ägypter und in ein Land führen, das von Milch und Honig fließt. Wohlan, ich will dich zu Pharao s e n d e n, damit du mein Volk, die Söhne Israels, wegführest aus Ägypten.“ Moses erkennt, daß die Aufgabe über seine Kräfte geht und bekennt sein Unvermögen mit den Worten: „Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und die Söhne Israels wegführen könnte aus Ägypten.“ Gott gibt ihm mit der Erneuerung der Sendung die Verheißung seines Beistandes und spricht: „Ich werde mit dir sein; dies soll dir zum Zeichen sein, daß ich dich gesendet habe: Wenn du das Volk von den Ägyptern befreit hast, werdet ihr Gott auf diesem Berge opfern.“ Dann gibt ihm Gott als Kennzeichen der Sendung seinen geheimnisvollen Namen kund: „Ich bin der ich bin“ und betont wieder die Sendung: „So sollst du zu den Söhnen Israels sprechen: Der Herr, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Israels, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt.“ Das Bewußtsein der göttlichen Sendung gibt Moses die heldenhafte Kraft, das große Werk der Befreiung Israels aus Ägypten durchzuführen. Die Sendung Moses war in den Augen des Volkes der Beweis, daß die Befreiung nicht ein Menschenwerk, sondern Gottes Werk war. Die Sendung war die Bürgschaft für den Erfolg, die

Bürgschaft für die Wahrheit der Botschaften des gottgesandten Propheten und Gesetzgebers.

Wie Moses haben auch die späteren Propheten die Sendung Christi verkündet und die Merkmale seiner Sendung immer deutlicher gezeichnet. Durch die ihnen selbst gewordene außerordentliche göttliche Sendung wurden sie Vorbilder Christi und seiner Sendung. Sie sprechen alle mehr oder weniger ausdrücklich von ihrer Sendung, sehen in ihr die Quelle ihres Wirkens und die Bürgschaft des Erfolges. Isaias beginnt seine Klage über das Volk mit der Berufung auf Gottes Sendung und verkündet feierlich: „Es spricht der Herr" (1, 2). Im 6. Kapitel schildert er seine Sendung dramatisch. Er sieht den Herrn auf hohem und erhabenem Throne und hört seine Stimme sprechen: „Wen soll ich senden und wer wird uns gehen?" Er antwortet unterwürfig: „Ich bin bereit, sende mich!" Ähnlich berichtet der Prophet Jeremias über seine Sendung (1, 4 ff.). Als das Wort des Herrn an ihn erging: „Zum Propheten für die Heiden habe ich dich bestellt", schrickt er zurück und antwortet: „Herr, o Gott, siehe, ich kann nicht reden, ich bin zu jung." Gott aber hält die Sendung aufrecht und spricht: „Sag nicht: Ich bin zu jung, sondern geh, wohin ich dich sende, und verkünde alles, was ich dir auftrage. Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin mit dir, um dich zu schützen." Auch Ezechiel schildert seine Sendung in prophetischen Farben. Er schaut die Herrlichkeit des sich offenbarenden Gottes und vernimmt die Stimme des Herrn, der zu ihm spricht: „O Menschensohn, ich sende dich zu den Söhnen Israels, zu einem Volk von Rebellen . . . Du sollst zu ihnen sagen: So spricht der Herr, sie sollen hören und erzittern" (2, 3 ff.). Die göttliche Sendung der Propheten hatte den Zweck, die Sendung Christi vorzubilden und vorzubereiten. Deutlich hebt das Evangelium die Sendung und Aufgabe des letzten und größten der Propheten, des hl. Johannes des Täufers, hervor. „Es trat ein Mann auf, von Gott gesandt, mit Namen Johannes. Er kam zum Zeugnis, um Zeugnis abzulegen vom Lichte, damit alle durch ihn zum Glauben gelangten" (Jo. 1, 6 f.). Durch sein prophetisches Wirken hat sich Johannes als Abgesandten Gottes vor dem Volke beglaubigt, und mit solchem Erfolg, daß viele ihn selbst für den ersehnten Messias hielten. „Er aber bekannte und leugnete nicht, und bekannte: Ich bin nicht Christus . . . Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, wie der Prophet Isaias gesprochen hat" (Jo. 1, 20. 23). Johannes hatte die Aufgabe, Christus, den großen Gesandten Gottes (vgl. Mt. 21, 37), dem Volke Israel amtlich vorzustellen. Christus wollte nicht unvermittelt als Sohn Gottes in Israel auftreten. Seine Sendung war zu groß und heilig.

Obwohl im Vollbesitze der göttlichen Natur und gleichen Wesens mit dem Vater, stand Christus doch vor seinen Zeitgenossen im Gewande der sterblichen Menschennatur; seiner äußeren Erscheinung nach ward er als Mensch erfunden (Phil. 2, 6 ff.). Das Geheimnis der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Person des ewigen Wortes war vor den Augen der Mitmenschen, die ihn sahen, völlig verborgen. Nur auf dem Wege des Glaubens war dieses Geheimnis erkennbar. Christus hat es seinen Jüngern geoffenbart und ist auch vor allem Volke als wahrer Sohn Gottes und Träger göttlicher Macht aufgetreten. Um aber dem Volke den Weg zum Glauben an seine Gottheit zu bahnen, hat er selbst zunächst nicht seine Gottheit, sondern seine göttliche Sendung betont. Erst wenn der Glaube an seine göttliche Sendung in den Herzen Wurzel gefaßt hatte, konnte er weiter gehen und das Geheimnis seiner gottmenschlichen Persönlichkeit enthüllen. Darum spricht Christus der Herr immer wieder mit Nachdruck von seiner Sendung.

Beim ersten Auftreten in seiner Heimatstadt Nazareth knüpft er an die Weissagung des Propheten Isaias (61, 1; Lk. 4. 18 ff.) an, der von der Sendung des Messias sagt: „Der Geist des Herrn ist über mir, daher hat er mich gesalbt, und gesandt, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden", und Jesus fährt fort und sagt: „Heute ist dieses Wort, das ihr vernommen, in Erfüllung gegangen." Die Zuhörer waren nicht im Zweifel über den Sinn der Worte, sie staunten über deren Anmut, aber den Glauben lehnten sie ab mit dem ganz naturalistischen Bemerken: „Ist das nicht der Sohn Josefs?" — Ausdrücklich beteuert Christus, daß er nicht aus eigenem menschlichen Antrieb als Lehrer auftritt, sondern im Auftrage des Vaters, der ihn gesandt hat. Den Juden, die in ihm nur den Menschen sehen, Jesus von Nazareth, sagt er: „Ich bin nicht aus mir selbst aufgetreten, es ist in Wahrheit einer, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm und er hat mich gesandt" (Jo. 7, 28 f.). Daß Gott es ist, der ihn gesandt hat, sagt er bei anderer Gelegenheit. Es waren wohl dieselben Zuhörer in Jerusalem, denen er vorhält: „Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn nicht aus mir selbst bin ich aufgetreten, sondern er hat mich gesandt" (Jo. 8, 42). Darum sagt er immer wieder, daß er nicht menschliche Weisheit zu lehren hat, sondern göttliche Wahrheit verkündet. Beim Laubhüttenfest in Jerusalem erklärt er den Juden: „Meine Lehre habe ich nicht aus mir, sondern von dem, der mich gesandt hat" (Jo. 7, 16). Wieder bezeugt er seinen Zuhörern in Jerusalem: „Der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und ich verkünde der Welt nur das, was ich von ihm gehört habe", und er wiederholt: „Ich tue nichts aus mir selbst, sondern sage das, was der Vater

mich gelehrt hat" (Jo. 8, 26. 28). In der letzten öffentlichen Rede, die er nach seinem feierlichen Einzug in Jerusalem gehalten hat, beteuert er nochmals: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat . . . Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter; das Wort, das ich verkündet habe, das wird ihn am jüngsten Tage richten. Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet. Der Vater, der mich gesandt hat, hat mir geboten, was ich sagen und verkünden soll" (Jo. 12, 44 ff.). Auch in der Abschiedsrede an die Jünger betont der Herr, daß sein Lehrwort eine Botschaft des Vaters ist und uns ein Unterpfand unserer Gotteskindschaft; er sagt: „Wer mich liebt, wird mein Wort halten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. Wer mich aber nicht liebt, hält mein Wort nicht. Das Wort aber, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern des Vaters, der mich gesandt hat" (Jo. 14, 23 f.).

Christus hat seine göttliche Sendung auch beglaubigt durch die Heiligkeit seines Lebens und die Werke göttlicher Wundermacht, die er gewirkt hat. Er beruft sich auf diese Bezeugung seiner Sendung, um den Menschen einen neuen Beweis seiner ganz einzig aufrichtigen Liebe und Güte zu geben. Sein heiliger, nur auf die Verherrlichung des Vaters eingestellter Wandel ist das schönste Zeugnis für die Wahrheit seiner Worte. Darum kann er auch sagen: „Wer aus sich selbst redet, sucht die eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig und Falsch ist nicht in ihm" (Jo. 7, 18). Und wie hat er die Ehre des Vaters gesucht? Er konnte zu seinen Jüngern sagen: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat" (Jo. 4, 34). Unbedingte Anerkennung des Willens des Vaters nennt er sein Gesetz, wenn er sagt: „Mein Urteil ist gerecht, denn ich folge nicht meinem Willen, sondern dessen, der mich gesandt hat" (Jo. 5, 30). Aus dieser innigen Verbindung mit dem Vater schöpft er die Sicherheit seiner Rede und seines Wirkens: „Der mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich nicht allein gelassen, weil ich allezeit tue, was ihm gefällt" (Jo. 8, 29). Darum kann er sich auf seine Werke berufen und sagen: „Die Werke, die der Vater mir zu vollbringen gegeben hat, eben diese Werke, die ich vollbringe, sind Zeugen für mich, daß mich der Vater gesandt hat" (Jo. 5, 36). Und der Vater selbst hat ihm feierlich das Zeugnis gegeben bei der Taufe am Jordan und bei der Verklärung auf dem Tabor: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; auf ihn höret" (Mt. 3, 17; 17, 5).

Mit Berufung auf die göttliche Sendung verlangt Christus unbedingten Glauben, und gibt allen, die an ihn glauben, die Zusicherung des

ewigen Lebens: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben" (Jo. 5, 24). Der Glaube an ihn und seine göttliche Sendung ist die große Leistung, die Gott von den Menschen verlangt: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat" (Jo. 6, 29). Offen hält er den Juden ihren Unglauben vor und deckt den Grund ihrer Verblendung auf; sie haben die ihnen durch die gottgesandten Propheten gewordenen Offenbarungen Gottes nicht erkannt. „Der Vater, der mich gesandt hat, ist es, der für mich Zeugnis abgelegt hat (in den alttestamentlichen Offenbarungen). Aber ihr habt niemals seine Stimme vernommen; ihr habt niemals seine Gestalt gesehen; ihr habt sein Wort nicht in euch bewahrt, weil ihr dem nicht glaubt, den er gesandt hat" (Jo. 5, 37 f.). Dagegen dankt er dem Vater für den Glauben seiner Jünger im hohenpriesterlichen Gebete: „Die Worte, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und so in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie haben geglaubt, daß du mich gesandt hast" (Jo. 17, 8). Er bittet den Vater, die Jünger in der Einheit des Glaubens zu bewahren, denn diese Einheit ist ein neuer Beweis seiner göttlichen Sendung. „Ich bitte auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben, damit sie alle eins seien, wie du Vater in mir bist und ich in dir bin; so sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Jo. 17, 21). Der Glaube an Christus und seine Sendung ist die Quelle des wahren ewigen Lebens. Der Herr spricht diese Wahrheit aus im hohenpriesterlichen Gebete: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus" (Jo. 17, 3).

Die Sendung Christi ist daher der größte Beweis der Güte des himmlischen Vaters. In der Unterredung mit Nikodemus sagt Jesus: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt verdamme, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde" (Jo. 3, 16 f.). Die Verheißung des Altarsakramentes in der Synagoge von Kapharnaum leitet der Herr ein mit den herrlichen Worten, die den Zweck seiner Sendung klar aussprechen: „Das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe und ich ihn auferwecke am jüngsten Tage. Denn es ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß ich nichts verliere von dem, was er mir gegeben hat" (Jo. 6, 39 f.). Christus steht ganz im Dienste der unendlichen Liebe und Erbarmung des himmlischen Vaters. Gerade seine Sendung bezeugt uns mehr als alles diese Liebe Gottes,

die uns in Gnaden zur Gotteskindschaft erhebt. Aus dieser Einsicht in das Geheimnis der Menschwerdung heraus fragt der hl. Paulus: „Was sollen wir dazu sagen (zu unserer Auserwählung in Christus)? Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Wenn er seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles geschenkt haben?“ Rom. 8, 31). Die Sendung Christi ist das sicherste Unterpfand unserer Erhebung zur Gotteskindschaft, unserer eigenen Sendung.

Wenn wir nun die Sendung Christi näher betrachten und fragen, was das Wort eigentlich besagen will, finden wir, daß nicht bloß die menschliche Natur des Herrn und sein menschliches Leben und Wirken darin liegt, sondern auch seine göttliche Persönlichkeit. Denn mit dem Worte Sendung bezeichnen wir eine der P e r s o n eigene Aufgabe, die ihr von einer anderen Persönlichkeit übertragen wird. Die Theologen haben im Anschluß an die Väter, besonders an den hl. Augustin, sich eingehend mit den Sendungen der göttlichen Personen beschäftigt und sind auf Grund der Zeugnisse der Schrift und Überlieferung zu der Erkenntnis gekommen, daß die Sendung nur dem Sohne und dem Heiligen Geiste zukommen kann, weil sie den Ausgang von einer anderen Person in sich schließt. Der Sohn kann nur vom Vater die Sendung empfangen, weil er vom Vater allein ausgeht; der Heilige Geist kann vom Vater und vom Sohn gesandt werden, weil er von beiden ausgeht. Die Glaubensquellen sprechen von der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, um uns mit diesem bildlichen Ausdruck die geheimnisvolle Eigenart der göttlichen Personen einigermaßen verständlich zu machen. Die Sendung gibt uns zunächst die Verschiedenheit der Personen zu verstehen und den Ausgang des Gesandten vom Sender; dann verlangt sie die Erfüllung einer besonderen Aufgabe, die wieder eine gewisse Beziehung zu der Eigenart der gesandten Person hat, und so wieder beiträgt, unsere Kenntnis der göttlichen Personen zu fördern. Die Sendung Christi enthüllt uns daher nicht bloß das große Geheimnis der göttlichen Vaterschaft, von der alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat (Eph. 3, 15), sie enthüllt uns auch das Geheimnis der Gotteskindschaft, an dem wir besonderen Anteil haben durch die Gnade, durch Christus. Christus ist das ewige Wort des Vaters, auch in der menschlichen Natur wegen der Einheit der Person wahrer Sohn Gottes, daher das Urbild unserer Gotteskindschaft. Darum schreibt der hl. Paulus (Rom. 8, 29), daß Gott uns vorherbestimmt hat, „dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden; denn er sollte der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein“. So wird die Sendung Christi zum Urbilde unserer eigenen großen und heiligen Sendung.

Die Sendung Christi auf Erden kam mit seiner Himmelfahrt zum Abschluß, wenn wir als unmittelbare Aufgabe seiner sichtbaren Erscheinung in der sterblichen Menschheit die Durchführung des Erlösungswerkes und die Grundlegung der Kirche ansehen. Darum hat der Herr auch von seinem Heimgang zum Vater gesprochen, der ihn gesandt hat, und mit diesen Worten den Abschluß seiner Sendung bezeichnet. „Noch eine kurze Weile bin ich bei euch, dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat" (Jo. 7, 33), sagte er beim Laubhüttenfest zu den Juden. In der Abschiedsrede an die Jünger wiederholt er die Ankündigung seines bevorstehenden Heimganges und fügt, um die von Trauer ergriffenen Jünger zu trösten, hinzu: „Es ist gut für euch, daß ich hingehe" (Jo. 16, 7). Sein Heimgang ist die Vorbedingung der Sendung des Heiligen Geistes, der die Aufgabe hat, als Geist das Werk der Erlösung durch die Heiligung der Menschen fortzuführen. Der Heilige Geist verleiht dem menschlichen Wirken der Kirche übernatürliche, göttliche Fruchtbarkeit. Christus der Herr hat vor seinem Heimgang zum Vater den Aposteln den Auftrag gegeben, sein äußeres, menschliches Wirken fortzusetzen, er hat ihnen seine Sendung übertragen und schon durch die Wahl des Namens, den er ihnen gegeben, da er sie Apostel nannte, alle darauf hingewiesen, daß diese Männer nur als seine Sendboten auftreten können. Er hat sie, während er selbst noch auf Erden wandelte, auf ihre Sendung vorbereitet, und schickte sie aus, den Kindern Israels die Nähe des Gottesreiches zu verkünden. Mit der Sendung gab er ihnen seine volle Autorität, indem er sagte: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mt. 10, 5. 40). Er hat sein eigenes Auftreten auf das Volk Israel beschränkt und ausdrücklich erklärt: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt. 15, 24); auch von den Aposteln hat er zunächst verlangt: „Gehet nicht auf den Weg zu den Heiden und in die Städte der Samariter, gehet nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt. 10, 5). Erst nach der Ankunft des Heiligen Geistes sollen sie hinausziehen in alle Welt und den Völkern der Erde in seinem Namen das Evangelium verkünden (Mt. 28, 18 ff.; Mc. 14, 15 ff.; Lc. 24, 47 ff.). Wie er selbst vom Vater geheiligt und gesandt wurde (Jo. 10, 36), so will er seine Apostel heiligen und senden. Im hohenpriesterlichen Gebete spricht er zum Vater: „Weihe sie für die Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Für sie weihe ich mich, damit sie geheiligt seien in Wahrheit" (Jo. 17, 17 ff.). Christus ist durch die Salbung mit der Gottheit, die er vom Vater empfangen, geheiligt, geweiht worden zur Erfüllung seiner Sendung; die Apostel wurden durch die Mitteilung des Heiligen Geistes

am Pfingstfeste geweiht und geheiligt, um ihre Sendung zu vollbringen. Am Abend des Auferstehungstages erscheint der Herr in der Mitte seiner Jünger und verkündet ihnen wieder feierlich die Sendung: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo. 20, 21). Die Sendung, welche die Apostel von Christus erhalten haben, und die Ausrüstung mit der Kraft aus der Höhe durch den Heiligen Geist (Lc. 24, 48 f.; Act. 1, 8) hat sie befähigt, den Bau der Kirche zu beginnen.

Die Sendung Christi wirkt in der heiligen Kirche fort bis auf den heutigen Tag. Angefangen von unserem glorreich regierenden Papste Pius XI. bis zum letzten Kaplan, der seine Messe liest oder auf der Kanzel das Evangelium verkündet, kann jeder seine Sendung durch Christus beglaubigen. Die apostolische Sendung ist nicht nur die Quelle der Kraft und Autorität aller Glieder der kirchlichen Hierarchie, sie ist auch ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit der Kirche Christi geworden. Jeder Geistliche der katholischen Kirche kann seine Berechtigung, die hl. Messe zu lesen, die Sakramente zu spenden, das Wort Gottes zu verkünden, nachweisen. Sein Nachweis ist nicht nur ein kirchenrechtliches Dokument von heute, sondern eine Bezeugung seiner Anteilnahme an der Sendung Christi, denn die Kirche ist im Besitze der apostolischen Nachfolge; sie kann ihre Sendung auf die Apostel zurückführen. Von Anfang an wurde die apostolische Sendung in der Kirche mit geradezu ängstlichem Eifer gehütet. Das Communicantes der heiligen Messe ist eine tägliche Erinnerung an diesen heiligen Eifer der Urkirche; kein Priester wollte das hl. Opfer feiern, ohne seine Gemeinschaft mit den Aposteln und den Nachfolgern des hl. Petrus, ohne die Gemeinschaft mit seinem Bischof am Altare zum Ausdruck zu bringen. Diese Gemeinschaft war ihm Unterpfand seiner rechtmäßigen Sendung, seiner Verbindung mit Christus. Wie die Apostel nicht im Namen der Wissenschaft oder im Namen eines weltlichen Machthabers hinausgezogen sind in alle Länder, sondern im Namen Christi, der ihnen die Sendung gegeben, so haben ihre Nachfolger im Priester- und Hirtenamt vom gläubigen Volk wohl das Zeugnis eines christlichen Wandels, nicht aber die Amtsvollmachten und Sendung empfangen. Auf diese Weise gingen die Apostel schon bei der Wahl der Diakone vor. Sie lassen durch die Versammlung der Gläubigen sieben Männer „von gutem Ruf", „voll des Heiligen Geistes" wählen, behalten aber die Übertragung des Amtes sich selbst vor (Act. 6, 2 ff.). Unter Gebet legen die Apostel den Erwählten die Hände auf, weil sie dieselben würdig befanden. Die ersten Diakone konnten sich in der Ausübung ihres Amtes auf die Sendung durch die Apostel berufen. Von den Aposteln haben die ersten Bischöfe der Kirche ihr Amt, ihre Sendung, erhalten; von den Aposteln ist alle Sendung aus-

gegangen in der Kirche. Mit der Trennung von der Kirche haben die Häretiker und ihre Führer die Sendung verloren und damit die Verbindung mit Christus.

Die hl. Väter bezeugen die göttliche Sendung der Bischöfe und Priester der Kirche. So schreibt schon der hl. Klemens von Rom an die Korinther: „Die Apostel haben uns das Evangelium verkündet, das sie vom Herrn Jesus Christus empfangen haben; Jesus Christus aber ist gesandt von Gott. Christus ist also von Gott und die Apostel von Christus. Und nachdem sie in Ländern und Städten gepredigt hatten, setzten sie die Erstlingsfrüchte ihrer Predigt, nach vorgegangener Prüfung im Geiste, zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein, und gaben ihnen den Auftrag, daß, wenn sie entschlafen, andere Männer ihren Dienst übernähmen" (Kp. 42. 44). Der hl. Ignatius von Antiochien mahnt die Epheser zum Gehorsam gegen ihren Bischof; „denn wie Jesus Christus, unser untrennbares Leben, im Willen des Vaters ist, so die Bischöfe, die bis an die Grenzen der Welt aufgestellt sind, im Willen Jesu Christi" (Eph. 3). Den Smyrnäern schreibt er: „Alle sollt ihr dem Bischof gehorchen wie Jesus Christus dem Vater, und auch den Priestern wie den Aposteln, die Diakone aber ehret wie Gottes Anordnung" (8). Der hl. Irenäus sieht in der rechtmäßigen Nachfolge der Apostel, in der Sendung, das Kennzeichen der Wahrheit gegenüber den Irrlehren. Er schreibt: „Die von den Aposteln in der ganzen Welt verkündete Lehre kann in jeder Kirche jeder finden, der die Wahrheit sehen will, und wir können die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe der einzelnen Kirchen aufzählen und ihre Nachfolger bis auf unsere Tage" (III, 3, 1). Wieder sagt er: „Den Leib Christi (die wahre Kirche) erkennt man an der Nachfolge der Bischöfe, denen die Apostel die gesamte Kirche übergeben haben" (IV, 33, 8). Mit besonderer Schärfe hält Tertullian den Häretikern den Grundsatz der apostolischen Sendung entgegen: „Gebt die Ursprünge eurer Kirchen an, entrollt eine Reihenfolge eurer Bischöfe, die sich von Anfang an durch Abfolge so fortsetzt, daß der erste Bischof einen aus den Aposteln oder den apostolischen Männern, jedoch einen solchen, der mit den Aposteln die Gemeinschaft gewahrt hat, zum Gewährsmann und Vorgänger hatte. Denn auf diese Weise können die apostolischen Kirchen ihren Ursprung klarlegen; wie z. B. die Kirche von Smyrna berichtet, daß ihr Bischof Polykarp von Johannes aufgestellt, die römische ebenso, daß ihr Klemens von Petrus bestellt worden ist. In gleicher Weise geben auch die übrigen Kirchen die Männer an, die, von den Aposteln zu Bischöfen eingesetzt, ihnen als Vermittler des apostolischen Samens gedient haben" (Gg. die Här. 32). Der hl. Cyprian leitet in seiner Abhandlung, die er der Einheit der Kirche gewidmet hat, aus

der Sendung die Einheit der Kirche ab. „Wie die Sonne viele Strahlen hat, aber nur e i n Licht, und wie der Baum viele Zweige hat, aber nur e i n e n aus fester Wurzel wachsenden Stamm, und wie aus e i n e r Quelle viele Bäche entspringen und die Einheit des Ursprungs gewahrt bleibt, so ist auch die Kirche nur e i n e, obwohl sie durch üppiges Wachstum sich zur Vielheit ausgebreitet hat. Reiß einen Strahl los von der Lichtquelle, und die Einheit des Lichtes läßt die Absonderung nicht zu; brich einen Zweig von Baume, er wird einmal abgebrochen nicht mehr sprossen; schneide den Bach ab von seiner Quelle, er wird sofort vertrocknen." Gegen den Schismatiker Novatian führt der hl. Cyprian diesen unerschütterlichen Grundsatz ins Feld und schreibt an Magnus (76, 3): „Da die Kirche nur e i n e sein kann, ist sie entweder bei Novatian oder bei Kornelius (dem rechtmäßigen Papste). Wenn sie bei Kornelius ist, der dem Bischof Fabian durch rechtmäßige Einsetzung folgte, ist Novatian nicht mehr in der Kirche und kann nicht für den rechtmäßigen Bischof gehalten werden, da er unter Hintansetzung der evangelischen und apostolischen Überlieferungen niemand nachfolgt, sondern sich selbst den Ursprung gegeben hat." Den gleichen Grundsatz vertreten die anderen heiligen Väter, besonders auch der hl. Augustinus. Unter den Gründen, die ihn selbst bestimmen, im Schoße der Kirche zu bleiben, führt er die ununterbrochene Nachfolge der Bischöfe auf dem Stuhle Petri an, dem Christus der Herr nach seiner Auferstehung seine Schafe zu weiden empfohlen hat (Ctra Ep. Man. Fundam. 5), und er fügt den bekannten, mit Recht viel zitierten Satz hinzu: „Ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas" (6).

Die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Sendung ist für den Gläubigen so einleuchtend, daß man sich nur verwundert fragen kann: „Wie ist es möglich, daß es Menschen gibt, die sich anmaßen, andere führen zu wollen, ohne dazu irgendwie berufen zu sein, ohne eine Sendung zu haben? Und wir dürfen weiter fragen: Wie ist es möglich, daß viele blindlings solchen Führern nachlaufen, ohne sich überhaupt zu fragen, woher sie kommen? Die Antwort gibt uns das Evangelium (Jo. 1, 5): „Das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfaßt." Auch der Prophet Isaias sieht die Welt in dieser Lage: „Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkelheit die Völker" (60, 2).

Wir leben in einer Zeit des schrankenlosen Individualismus und Subjektivismus; die geschichtlich und rechtlich von Gott gefügten Zusammenhänge sind gelockert. Dem Einfluß dieser Zeitströmungen kann auch die Kirche uns nicht ganz entziehen. Darum müssen sich gerade die Priester, die b e r u f e n e n Führer der Gläubigen, immer wieder auf die große Be-

deutung ihrer Sendung, ihres geschichtlich und rechtlich nachweisbaren Zusammenhanges mit Christus besinnen, und von hier aus die innere lebendige Verbindung mit Christus und seiner Kirche pflegen in Glaube und Liebe. Nur ein Priester, der sich der ganzen Größe und Weite und Tiefe seiner Sendung, seiner Anteilnahme an der Sendung Christi, stets bewußt ist, wird in den Stürmen, die heute toben, das Lob des klugen Mannes ernten, das der Herr am Schluß der Bergpredigt ausspricht: „Wer diese meine Worte hört und sie befolgt, gleicht einem klugen Manne, der sein Haus auf Felsengrund gebaut hat. Es strömte ein Platzregen nieder, es kamen Fluten, es tobten Stürme und warfen sich auf das Haus; doch es stürzte nicht ein, weil es auf Felsengrund gebaut war" (Mt. 7, 24 f.). Aus dem Bewußtsein seiner göttlichen Sendung schöpft der Priester auch heute den Mut und die Kraft, für Christus und seine Kirche alles einzusetzen, wie die Apostel, die ihre Sendung unmittelbar von Christus empfangen haben. Aus dem Bewußtsein der göttlichen Sendung schöpft der Priester jene Demut und jene echte Liebe, die ihn des Gnadenbeistandes Gottes und der Achtung aller edlen Menschen würdig macht; er wird dem Wort des Herrn an seine Jünger entsprechen: „Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt!" (Mt. 5, 13 f.) In Wahrheit eine Sendung jedes Opfer wert!

VOM GEHEIMNIS DES EUCHARISTISCHEN OPFERS.

Von Theologie-Professor Dr. Alb. Stohr, Mainz.

Es gehört zu den erfreulicheren Erscheinungen in der zeitgenössischen Theologie, daß sich das Interesse in jüngster Zeit mehr wieder den Zentren unseres Christenlebens zuwendet, besonders der hl. Messe und ihrem Wesen. Unter den hier einschlägigen Schriften hat besondere Beachtung gefunden das Werk des deutsch-englischen Abtes Ansgar Vonier, O.S.B., das 1925 unter dem Titel „A key to the Doctrine of the Eucharist" erschienen und 1929 von P. Paul Schneider, O.S.B., mit einer kleinen Änderung als „Das Geheimnis des eucharistischen Opfers"[1] dem deutschen Publikum zugänglich gemacht wurde. Das Büchlein hat die Übertragung wirklich verdient. Stellt sie sich doch dar als eine des Benediktinerordens würdige Frucht echter Tiefe und gesammelter Kontemplation im engen Anschluß an die immer wieder fruchtbare Fülle des in jeder Hinsicht ungewöhnlichen doctor communis. Wir glauben unserem Klerus einen Dienst zu

[1] St.-Augustinus-Verlag, Berlin.

tun, wenn wir auf einige Grundlinien des lieben Büchleins hinweisen, ohne uns viel auf polemische Auseinandersetzungen einzulassen, die Vonier ja auch absichtlich meidet.

1. Die erste Zentralidee, ja die Leitidee des ganzen Buches, die im englischen Titel gekennzeichnet ist, ist „Klarheit darüber zu schaffen, daß die eucharistische Lehre in ihrer wahren übernatürlichen Bedeutung und Stellung erst im Lichte der gesamten Sakramentenlehre[2] der Kirche verstanden werden kann. Mag dies wie eine Selbstverständlichkeit klingen; tatsächlich liegt jedoch mehr darin, als der oberflächliche Blick besagt . . ., daß das eucharistische Opfer erst unter Anwendung der Begriffswelt der Sakramentenlehre im richtigen Lichte erscheint“[2]. (Seite 8.)

Vonier glaubt, diese Idee nur aus dem hl. Thomas geschöpft, nicht neu gewonnen zu haben (S. 8). Und sein Übersetzer sieht damit nicht nur die Wesensfrage des Meßopfers, „sondern auch die nach der Stellung der Sakramente innerhalb der Offenbarungslehre“ aufgerollt (12).

Die hierdurch geforderte Erörterung über die hl. Sakramente führt zuerst zu Darlegungen, die wir nicht weiter zu verfolgen brauchen. Ihre Tiefe sei gekennzeichnet durch den Satz: „Ihrer ganzen Natur nach sind die Sakramente eine Erweiterung der Inkarnation, eine Variation des Mysteriums, das in den Worten liegt: „das Wort ist Fleisch geworden . . .“ (26). Ihre Eigenart ist, daß sie die Gnaden der Erlösung sinnbilden und bewirken, und zwar beides in engstem Zusammenhang miteinander (35/6).

Schon hier wird mit Nachdruck auf dem Wesen des Sakramentes als Zeichen bestanden. Bei aller Bestimmtheit, mit der die göttliche Hand der Deutkraft der Sakramente Grenzen zieht, ist hier ein gewisser Reichtum grundgelegt: „Jedes Sakrament hat also eine Botschaft; es ist die Wiederholung des Vergangenen, die Stimme des Gegenwärtigen, die Offenbarung des Zukünftigen. Wäre das Sakrament keine Ankündigung des Unsichtbaren mehr — ist es doch ein Zeichen —, so hörte es auf, Sakrament zu sein. Jedes Sakrament hat etwas von der Vergangenheit, von der Gegenwart, von der Zukunft. Der Tod Christi ist seine Vergangenheit, die Umwandlung in die Übernatur seine Gegenwart, die ewige Herrlichkeit seine Zukunft. Als Sinnbildzeichen kann es Himmel und Erde umfassen, Zeit und Ewigkeit. Wäre es nur Gnadengabe, so bliebe es eine Gabe der Stunde; aber als Sinnbildzeichen ist es der Wider-

[2] Von mir gesperrt (der Verf.).

schein der Welt des Geistes in ihrem geschichtlichen Werden . . . Sie (d. h. die Sakramente) sind ein Brennpunkt für Dinge, die sonst weit auseinander liegen. Geschichtliche Handlungen vergangener Jahrhunderte lassen sie in lebendiger Wirklichkeit erstehen (Anm. des Übersetzers hierzu: Auf sakramentale Weise); auf ganz bestimmte Art und Weise erleben wir in ihnen die Zukunft. Und dies ist möglich geworden durch die Kraft, die im Symbol ruht"[3] (S. 30 f.).

„Alle Sakramente ohne Ausnahme versetzen uns in die glückliche Lage, über die Grenzen der Gegenwart hinausschreiten zu können. Es hieße, mancher Gedankenverwirrung in der Sakramenten- und besonders in der Eucharistielehre vorbeugen, würde man diese Hinordnung auf das Sinnbildliche, welches die elementare Wesensbestimmung des Sakramentes ist[3], nicht außer acht lassen. Was an Wirklichkeitsgehalt in einem Sakramente ist, empfängt seine klare Prägung durch das Gesetz der Versinnbildlichung"[4] (S. 31). Das wird nun an der Taufe mit Hilfe von Röm. 6, 3 ff. klar gemacht und dann die Folgerung gezogen: „Die landläufige Definition des Sakramentes, als das äußere Zeichen einer inneren Gnade, wäre dem hl. Thomas zu eng, besagte innere Gnade nur die tatsächliche Umwandlung der Seele. Dies wäre nur ein Drittel der Wirkkraft des Sakramentes[3]. Schließt aber der Ausdruck „innere Gnade" auch die Ursache der Gnade: Christi Leiden, mit ein, sowie das Endziel aller Gnade: das ewige Leben, dann ist die Definition vollständig" (32).

Hier taucht zum ersten Male der Ausdruck „repraesentatio" auf und wird mit „Vergegenwärtigung" übersetzt (S. 28), später zu „Gegenwärtigsetzung" präzisiert (100 f.). Man wird gut tun, sich die ganze Kühnheit dieser Realistik schon hier klar zu machen. Das Sakrament wird zu einem Gebilde in der Zeit erklärt, das die Zeit überschreitet und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft real zusammenfaßt und zwar in Kraft des Symbols. In diesem Sinne will Vonier das Wort verstanden haben: „Die Taufe ist nicht nur ein Stück Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und Zukunft" (31). „Wäre es (das Sakrament) . . . nur Wirkursache, so wäre es damit seines geschichtlichen Hintergrundes entkleidet. Es wäre nicht mehr die Wiederbelebung der Vergangenheit; es entbehrte des Elementes, das die Verbindung mit dem Tode Christi als einer Geschichts-

[3] Die Sperrungen hier und auch sonst fast alle von mir.
[4] Vgl. S. 82. 86.

tatsache herstellt. Das ist ja gerade der große Hauptgedanke des hl. Thomas auf jeder Seite seiner Summa (? der Verf.), daß die Sakramente eine Vergegenwärtigung des Todes Christi sind" (S. 37).

Die Deutkraft und Kausalität der Sakramente in den genannten drei Richtungen stellt Vonier ganz auf eine Stufe. Alle Fehler der Sakramentenlehre sieht er in der Vernachlässigung dieses fundamentalen Punktes (37/8). „Ganz unzertrennlich stehen diese zwei Begriffe mit jedem Sakrament verbunden. Das Sakrament muß als Wirkursache die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft aktuell vergegenwärtigen, als Zeichen aber muß es tatsächlich den Gegenstand, auf den es hinweist, zur Ausführung bringen. — Eines klärenden Beispiels halber darf ich etwas vorgreifen. Die hl. Eucharistie wäre kein Sakrament, wäre sie nicht Wirkursache: die Wiedergabe des Geheimnisses des Todes Christi. Wäre aber die Wiedergabe des Geheimnisses des Todes Christi in der Eucharistie nicht unter Zeichen und Symbolen geschehen, so könnte man von einem Sakramente nicht reden . . . Nie genug können wir auf diesen Gesichtspunkt in der Sakramentenlehre dringen. In allererster Linie handelt es sich hier um Zeichen und Symbole, nicht um Dinge in ihrer eigenen Natur, in „propria specie". Da die Eucharistie unter den Sakramenten das höchste ist, so ist in ihr eben auch die Vergegenwärtigung am stärksten ausgeprägt" (38).

Doch bevor wir den eben vollzogenen Übergang zur hl. Eucharistie sogleich weiter verfolgen, muß noch auf die köstlichen Worte Voniers hingewiesen werden über die „Mittelwelt", die „dritte Welt", d. h. die sakramentale, diese „Neuschöpfung mit ganz neuen Gesetzen", eine Welt für sich (112), der sich „nichts mehr an die Seite stellen läßt im Himmel und auf Erden" (40). „Das sakramentale Denken ist etwas sui generis" (41), es zeigt uns „Wirklichkeiten" und zugleich unser „Nichtbegreifenkönnen" (43). Kurz: „Die Schöpfungskraft der Symbole, die Fruchtbarkeit und Wirkkraft der Zeichen, die unglaubliche Möglichkeit einfacher Dinge, in Gottes Hand geistige Wirklichkeiten hervorzubringen, noch mehr, sie in ihrer historischen Stellung hervorzubringen: das ist die sakramentale Welt im Tiefsten, verschieden von jeder anderen Welt" (41). Doch sind sie im allgemeinen nicht etwas Stehendes, sondern eine „Kraft, die im Strömen ist" (44).

2. Da nun die hl. Eucharistie das höchste und vorzüglichste aller hl. Sakramente ist (52), ist klar, daß sie Christi Kreuzestod ganz

besonders kräftig vergegenwärtigt (37. 70), wiedergibt (48), in sakramentaler Weise enthält, nicht ein neues historisches Faktum neben Christi historisches Kreuzessterben setzt, sondern dieses in eine neue Welt versetzt (54). Weiter bedarf es nichts; einzig und allein aus dieser sakramentalen Idee ergibt sich der Opfercharakter der hl. Eucharistie (54), womit ein Doppeltes gesagt ist: 1. wir haben ein reales, wahres Opfer, 2. aber kein historisches, sondern ein sakramental-mystisches, noch besser vielleicht: ein Opfersakrament, „ein Opfer, das in der ganzen Menschenerfahrung einzig dasteht", „einer Weltordnung an (gehört), die ausschließlich nur durch den Glauben erkennbar ist" (76/7). Darum muß alles von ihm ausgeschlossen sein, was dem historischen Opfer eigen ist: Schmerz und Blutvergießen und Todesangst und Grausamkeit. Zwei Welten sind die historische und die sakramentale, die „beide gar nichts mit einander gemein haben als nur das Göttliche ihres Opfers". „DieSphäre des Sakramentes ist eine unbekannte Welt mit einem wohlbekannten Bewohner" (77/9).

In dieser unendlich wichtigen Scheidung der zwei Welten (155) liegt auch die Möglichkeit, die Einwände gegen die Einheit des Opfers Christi zu lösen (109). Die Messe ist „weder ein Ersatz noch eine Vervollständigung" des Kreuzesopfers[5]. „Die beiden Opfer gehören zwei ganz verschiedenen Gebieten und Seinsordnungen an; nie könnte eines dem anderen . . . im Wege stehen" (80). „Das natürliche Opfer Christi steht zum eucharistischen Opfer Christi in einem Verhältnis, das wunderbar ist und im ganzen Bereich der geoffenbarten Wahrheit kein Gegenstück mehr hat. Eines vergegenwärtigt das andere, ohne aber eine Vervollständigung durch das andere zu erhalten. Es ist kathol. Dogma, daß die erlösende Opfertat Christi nur eine ist. Diese Einheit ist jedoch nur dann gewahrt, wenn wir mit St. Thomas an dem großen Unterschied festhalten, daß Christus auf Kalvaria in propria specie sich opferte, auf dem Altar in specie sacramentali. In der vollen Verschiedenheit dieser beiden Zustandsarten liegt zugleich die Wahrung der Einheit" (81).

So ergibt sich denn als Wesen des eucharistischen Opfers: die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers durch die Transposition in die Welt des Symbols, des Sakraments. Dieses Opfer in specie aliena schließt jede neue, zweite Opferung mit einer inneren Veränderung Christi aus (94/6): kein Sterben, kein neues Geschlachtet-

[5] gegen P. de la Taille, Mysterium fidei, Elucidatio 3—10, 23—24.

werden Christi (91/2. 103/4). „Soviel versinnbildet wird, gehört uns, nicht mehr und nicht weniger" (88). Daraus folgt: „Das Opfer der Eucharistie ist nicht zunächst ein Geheimnis der Person Christi, sondern in erster Linie ein Geheimnis seines Fleisches und Blutes. Was geopfert wird, ist der Leib und das Blut Christi: das ist der innerste Kern dessen, was der Opferritus im äußeren Zeichen versinnbildet; darüber hinaus — über den Leib und das Blut — geht das Sakrament als Sakrament nicht . . . Fleisch und Blut müssen der innere Kern des nach außen hin Versinnbildeten sein. Und hierin müssen wir das ganze Wesen des Opfers suchen; damit müssen wir uns, ich möchte fast sagen, zufrieden geben. Weiter dürfen wir nicht gehen, da wir kein Recht dazu haben. Wenn wir das große Meßopfer darbringen, so heißt unser Ausdruck: wir agieren den Tod Christi in sakramentaler Weise. Der Tod Christi aber liegt gerade in der Trennung des Fleisches und Blutes. Nichts mehr und nichts weniger geschieht beim Opfer auf dem Altar. Wir begegnen nicht in erster Linie dem Geheimnis der Person Christi, sondern wir treten an das Geheimnis seines Leibes und Blutes heran. Im Geheimnis des Leibes und Blutes Christi ist das Wesen des eucharistischen Opfers zu suchen" (93), mit anderen Worten in der Doppelkonsekration (66).

So ist denn in der hl. Eucharistie durch die Symbolik der Tod Christi permanent (104), und deshalb kann sie ein Opfer sein, continet Christum passum (St. Thomas; S. 107), was prinzipiell schon vor dem historischen Tode Christi möglich ist und beim letzten Abendmahle wirklich war (114).

Damit ist nicht nur die Lehre jener „Extremisten" abgewiesen, die den im Sakramente anwesenden Christus einer neuen Opferung unterwerfen (91. 103), sondern auch jene, die die symbolische Trennung von Fleisch und Blut im Hinblick auf die am Kreuze historisch erfolgte als genügenden Ausdruck von Christi totalem Hingebungswillen (und das ist doch ein Opfer) ansehen. Das alte Wort: sacramenta efficiunt, quod significant, ist für alle drei Deutrichtungen des Sakramentes (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) in Anspruch genommen (83), ähnlich wie es P. Od. Casel in seiner Mysteriums-Theorie tut.

3. Zur Aufhellung dieser geheimnisvollen Zusammenhänge zieht Vonier nunmehr die wichtige Lehre von der Konkomitanz heran. Das ist der zweite Kernpunkt seiner Ausführungen. Was es damit auf sich hat, sagt ein längerer Passus: „Die sakramentale Versinnbildlichung hat eine festumrissene Bedeutung mit be-

stimmter Wirkung. Mit einer einzigen Ausnahme decken sich nun in allen Sakramenten sakramentale Versinnbildlichung und sakramentale Wirkung vollständig, so daß direkt nur das sakramentale Ding vorliegt. Anders bei der Eucharistie. Die Eucharistie ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi; nichts mehr und nichts weniger. Da nun aber der Leib und das Blut Christi im jetzigen Zustande keine Trennung aufweisen, noch auch beim letzten Abendmahl getrennt waren — ausgenommen ist die Trennung auf Kalvaria nach dem Tode Christi —, so hat das Sakrament der Eucharistie eine Komkomitanz, ein herrliches Gefolge. Der Leib und das Blut Christi auf dem christlichen Altare sind völlig identisch mit dem Leibe und Blut Christi im Himmel; darum sind sie auf dem Altare von all dem umgeben, was sie im Himmel in der Person Christ umgibt. Doch muß hier Klarheit herrschen: die neue prächtige „Gefolgschaft" hat mit dem Sakramente als solchem nichts zu tun. Das Sakrament kann, streng genommen, ihrer entbehren. Das Sakrament ist nur das, was es versinnbildet; die Versinnbildung aber betrifft nur den Leib und das Blut" (158).

M. a. W. es handelt sich darum, daß alles, was entweder vi sacramenti oder vi verborum oder vi conversionis in der Eucharistie enthalten ist, das Sakrament bildet; alles andere ist dort nur vi concomitantiae und darum für das Sakrament als solches unwesentlich (es mag in anderem Betracht noch so real und wesentlich sein). Diese drei Ausdrücke gilt es etwas näher zu prüfen. Vi sacramenti meint „jene spezielle Wirklichkeitsordnung . . ., von der wir so oft gesprochen haben", die sakramentale Seinsordnung, die als Leitidee der Sakramentenlehre zu gelten hat. „Gott selbst handelt, wie der hl. Thomas . . . sagt, sakramental und nicht natürlich, wenn er in der Eucharistie tätig ist."[6] „Wenn (deshalb) etwas kraft des Sakramentes in der Eucharistie ist, dann ist es etwas tief Bedeutsames, ja es ist die Zentralidee, die diese heilige Sache beherrscht" (158/9). Vi verborum ist in der Eucharistie all das und nur das, was in den Konsekrationsformeln enthalten ist . . . Die Beifügung auch nur eines einzigen Wortes wäre ein Eingreifen, das einer Gotteslästerung gleichkäme. Was immer in jenen heiligen und strengen Lauten . . . ausgedrückt ist: all das ist das Sakrament" (159). Vi conversionis ist noch weniger vorhanden, weil die Wandlung sich nur auf das Wesen, die Substanz von Leib und Blut bezieht, auf

[6] Gemeint ist hier III q 78 art 2 ad 2, wo der hl. Thomas die göttl. Schöpfertätigkeit in Gegensatz stellt zur sakramentalen. Diese wirkt effective et sacramentaliter (d. h. sec. vim significationis), jene einfachhin effective, quod est per imperium suae sapientiae. Vgl. auch oben S. 84/5.

weiter nichts (159). Vi sacramenti ist der weitere Begriff, der die beiden andern in sich schließt.

Mit größtem Nachdruck besteht Vonier auf diesem dem Sakramente Wesentlichen, und schließt mit Berufung auf den hl. Thomas „die menschliche Seele Christi vom Inhalt der Eucharistie, wenn er streng sakramental gefaßt wird, aus" (160 f.). Leider wird dieser ganze Komplex von der Volksfrömmigkeit, aber auch von der landläufigen Theologie zu wenig beachtet und vergessen, daß all das, was während der verschiedenen Stadien der physischen Existenz kraft der Konkomitanz Leib und Blut Christi begleitet und so ins Sakrament mit hereinkommt, das Wesen des Sakramentes als solchen nicht im mindesten ändert.

Von diesem Standort aus wird sofort klar, daß die Doppelkonsekration, die konkret die vis verborum darstellt, im Aufbau des Sakramentes eine höchst wichtige Funktion haben muß, und zwar die, daß wir in der Eucharistie nicht Leib und Blut Christi in irgendwelchem Zustande haben, sondern als Opferleib und Opferblut (beide in sakramental getrenntem Zustand); wir haben also den Opferchristus, wenn man so sagen darf, Christum passum, wie Vonier aus Thomas transskribiert (107. 165). Und die hl. Kommunion, die wir im Verlauf der Opferhandlung empfangen, ist nicht irgendwelche Gottvereinigung, sondern Vereinigung mit Christus, und zwar dem Gekreuzigten (189/90). Das müßte wieder mehr beachtet werden; gewiß, die Konkomitanz müssen wir anerkennen; der ganze moderne eucharistische Kult beruht darauf; aber man dürfte doch das andere nicht übersehen. Sonst verbaut man sich das Verständnis für das Wesen der Eucharistie, insbesondere des eucharistischen Opfers und sucht Opfermomente, wo nichts mehr zu suchen ist (165/7).

Nun ist Vonier am Ziele: nun fällt ihm die reife Frucht seiner sorgfältigen Untersuchung in den Schoß: „Die Eucharistie ist ihrem Wesen nach eine Gabe an die Kirche, welcher nicht nur Christus, sondern das Opfer Christi geschenkt wird. Damit hat die Kirche selbst ihr Opfer, ja jedem Christen ist sein Opfer geschenkt. Jedoch ist die Teilnahme am großen Kreuzesopfer Christi rein vom Nützlichkeitsstandpunkte aus, um den Segen dieses Opfers in Empfang zu nehmen, nur die Hälfte der christlichen Religion. Die volle christliche Religion liegt darin, daß das Opfer selbst in unsere Hände gegeben ist, so daß auch wir ein Opfer haben" (169). Dafür kann Vonier einen Satz des Aquinaten anführen: In nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini (III, q 22 a 6 ad 2).

Das ist der volle Inhalt des Geschenkes Christi an uns: wir empfangen nicht nur des Kreuzesopfers Früchte, sondern das Opfer selbst, und das ist nur möglich, wenn wir den Opferakt empfangen (170 f.). Und was das für eine ethische Bedeutung hat, wird im folgenden gesagt: es geht hier nicht bloß um die Wegnahme der großen Menschheits- und der täglichen kleineren Menschenschuld, sondern: „Schauen wir doch höher und denken wir an die edleren Bedürfnisse in der Menschenseele. Liegt dort nicht in uns ein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit; glüht dort nicht ein Verlangen, die göttliche Majestät für alle an ihr verübten Sünden wieder zu versöhnen? Und soll es nicht ein Sakrament geben, das diesem aktiv fordernden, nicht bloß passiv zuwartenden Verlangen in uns entspräche, gleichsam auf gleicher geistiger Höhe ihm entgegenkäme? Ja, wir haben ein aktives Sakrament für die aktive Not, das Opfersakrament, das uns zur Verfügung steht, zu freiem Gebrauch nach Herzenslust" (171).

Zum Abschluß sei nur noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht, obwohl sich noch mehr Köstliches aus dem Büchlein ausschreiben ließe. Der sakramentale Charakter des hl. Opfers erfährt eine neue Betonung durch die Tatsache, daß der sakramentalen Opfergabe auch ein sakramentaler Opferpriester entspricht: der menschliche Priesetr, der den historischen Christus ablöst. Er, der die Tatsache ausdrückt, daß das Opfer Christi jetzt auch Opfer der sichtbaren Kirche geworden ist, vervollständigt auch den sakramentalen Charakter des hl. Opfers. Denn St. Thomas führt die Parallele streng durch: sakramentales Opfer (Christus in aliena specie) — sakramentaler Priester (Christi vicarius = Christus in specie aliena). Thomas wendet hier wieder das vielumstrittene Wort repraesentare an: die Sakramentsfeier repräsentiert das Leiden, der Altar das Kreuz, der Priester Christus (III q 83 a 1 ad 2 und 3). Und Vonier kommentiert: „In beiden Fällen hat das Wort die Bedeutung von Vergegenwärtigung im sakramentalen Sinn: ein sakramentales Priestertum bringt ein sakramentales Opfer dar" (174).

Hier liegt denn auch der Fußpunkt für die genaue Prägung jeder einzelnen Messe zu einer in sich geschlossenen und vollendeten Opferhandlung. „Wir wohnen nicht einem ununterbrochenen Opfer bei, das von Christus unveränderlich im Himmel dargebracht wird und dessen bloß vorübergehende, örtliche Offenbarung jede einzelne unserer Messen ist, sondern im Gegenteil, die Messe wird nach den Gesetzen menschlicher Zeitteilung, ja sogar der örtlichen Trennung dargebracht . . . ein Akt, der nicht im Himmel, sondern auf Erden vor sich geht und mit Zahlen zählbar ist" (177/8).

4. Um nun ganz kurz, ohne Polemik, auch die eigene Meinung anzudeuten, so sei gesagt. An Vonier imponiert die solide Kenntnis des hl. Thomas, eine Kenntnis, die nicht auf vorübergehendes Zweckstudium, sondern auf jahrelange tiefe Freundschaft zurückgeht und in der Meinung kulminiert: „Die sakramentale Lehre des hl. Thomas ist entweder ein Nichts oder ein harmonisches Ganze" (179). Es imponiert weiterhin die grandiose Geschlossenheit der ganzen Eucharistielehre, die auf zwei Grundprinzipien aufbaut und aus ihnen das Ganze entwickelt: die sakramentale Idee und die Idee der Konkomitanz. Dadurch vereinfacht sich die Doktrin in geradezu genialer Weise. Was mir zweifelhaft erscheint, bezieht sich gerade auf die eine tragende Grundidee, nämlich die sakramentale, wie ich oben schon leise andeutete (S. 4. 7/8). Die Vergegenwärtigung einer historisch längst vergangenen Heilstat schließt doch soviele äußerst schwierige Fragen in sich, daß man sich ihr nur dann zu unterwerfen bereit ist, wenn man klar einsieht: hier fordert die göttliche Offenbarung ein sacrificium intellectus. Mit diesem Nachweis beschäftigt Vonier sich gar nicht; ob St. Thomas die Zustimmung zu dieser These fordert, ist von ihm auch nicht absolut sichergestellt. Wir hoffen, in anderem Zusammenhang darauf bald zurückkommen zu können.

EMPIRISCHE UNTERSUCHUNGEN ZU DEM PROBLEM: GEBUNDENES UND FREIES GEBET.

Von Prof. Dr. Franz Weiler, Trier.

Über Wert und Bedeutung der Gebetserziehung überhaupt hat Johann Baptist von Hirscher[1] das schöne Wort geschrieben: Der Katechet denke sich, nichts getan zu haben, wenn er seine Zöglinge nicht beten gelehrt hat, und noch kürzlich hat ein angesehener Vertreter der Wissenschaft

[1] Über Johann Baptist von Hirscher vergl. das schöne Lebensbild: Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem Deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts von Dr. Hubert Fr. Schiel, Caritasverlag, Freiburg 1926. — Schiels Ausführungen über die Eigenart und das Wesen der Frömmigkeit Hirschers machen verständlich, warum Hirscher die Gebetserziehung mit solchem Nachdruck gepflegt wissen wollte. Das Gebet, so erklärt Hirscher, ist nichts anderes, als die religiösen Tugenden in wirklicher Übung vor Gott. Nimm das Gebet hinweg, so hast du auch sie hinweggenommen. Das Gebet ist das eigentliche Wesen der Religion, das Herz der Frömmigkeit. Daher kommt es, daß alle, die in tiefer und lebendiger Verbindung mit Gott lebten, große und beharrliche Beter waren. Aus dieser grundsätzlichen Einstellung zum Gebet erwuchs ihm, der selber ein großer Beter war, die Überzeugung: Der Katechet denke sich, nichts getan zu haben, wenn er seine Zöglinge nicht beten gelehrt hat.

der Katechetik sich in ganz ähnlichem Sinne geäußert[2]: Je älter ich werde, desto mehr neige ich dem Gedanken zu: Wenn wir unsere Katechumenen recht beten gelehrt, dann haben wir sie alles gelehrt, was wir sie lehren können. Wir haben sie dann ja nach einem berühmten Worte auch recht leben gelehrt.

Im Austausch katechetischer Erfahrungen unter Praktikern sind gleiche und ähnliche Gedankengänge nicht selten anzutreffen.

Bestehen somit über Wert und Bedeutung der Gebetserziehung kaum Meinungsverschiedenheiten, so beginnt der Streit der Meinungen dort, wo das „Wie" der Gebetserziehung erörtert wird. Einen Punkt, der öfter Gegenstand der literarischen Diskussion gewesen, möchten wir im Nachstehenden kurz behandeln, die Frage nämlich: Gebundenes und freies Gebet. Veranlassung dazu ist uns das Erscheinen eines Werkes, dem wir in den Kreisen des hochw. Klerus zahlreiche und aufmerksame Leser wünschen, das Buch von Alphons Bolley[3]: Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens der Jugendlichen[4]. Es dürfte, so nehmen wir an, unsere Leser interessieren, über die Ergebnisse unterrichtet zu werden, zu denen diese treffliche religionspsychologische Arbeit in unserer Frage gelangt und sie in Vergleich zu setzen zu der bisherigen und gegenwärtigen Praxis.

1. Wie stand die Generation unserer Väter und Lehrer zu der Frage: Gebundenes und freies Gebet?
2. Wie denken in unserer Generation Katechetiker und Katecheten über dieses Problem?
3. Zu welchen Ergebnissen kommt die religionspsychologische Arbeit Bolleys?

Ad 1. Die Katechetiker der vorigen Generation standen zu unserer Frage anders als wir Heutigen; ihre Schriften enthalten, wie Markus Siebengartner[5] nachgewiesen hat, nicht allzuviel über das freie Gebet. Am ausführlichsten spricht vom freien Gebet, wenigstens dem des Katecheten, C. Krieg in seiner Wissenschaft der Seelenleitung[6].

[2] Katechetische Blätter, Jahrg. 1929, S. 237 ff.

[3] Der hochw. Verfasser ist aus der Schule Lindworskys hervorgegangen und hat sich nach dem Urteil Wunderles (vergl. Literar. Handweiser, Mai 1931, Sp. 460) zu einem kenntnisreichen, methodisch gewissenhaft arbeitenden Psychologen ausgebildet.

[4] Pädagogischer Verlag G. m. b. H., Düsseldorf, 1930.

[5] Katechetische Blätter, Juli 1911, S. 169 ff. — Die ausgezeichnete Arbeit von Siebengartner dürfte die erste weithin beachtete Anregung zur Pflege des freien Gebetes in der Schule gewesen sein.

[6] Zweites Buch: Katechetik oder Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate. Herder, Freiburg, 1907, S. 353 f.

Ad 2. Die neueren Handbücher der Katechetik hingegen, ich nenne beispielshalber die von Joseph Göttler[7], Heinrich Mayer[8] und Michael Gatterer S. J.[9], desgleichen Spezialarbeiten wie die von Gustav Götzel[10] und Edmund Jehle[11], befassen sich ausführlich mit unserer Frage und kommen übereinstimmend zu der von Gatterer also formulierten Lösung: Beides ist notwendig, das an bestimmte vom Heiland selbst oder der Kirche verfaßte Texte (Formeln) gebundene und das freie Gebet, das Sprechen mit Gott in selbstgewählten Worten oder auch ohne Worte. Beides muß das Kind lernen und gut lernen[12].

Ad 3. Zu welchen Ergebnissen kommt die Arbeit Bolleys? In dem Kapitel „Differentielle Feststellungen beim Gebet der Jugendlichen" erörtert Bolley auf Grund eines reichen Untersuchungsmaterials die Frage, welcher Formen sich der Jugendliche beim spontanen Beten bedient. „Die Formen, so stellt er fest, sind recht mannigfaltig: Es kommt vor, daß er (der Jugendliche) gelernte Gebetsformeln anwendet, wobei zumal das Vater unser sehr häufig ist. Daneben wird das ihm bekannte Formelgebet zuweilen umgeändert. Der Zweck dieses Verfahrens ist, das Gebet für eine bestimmte Situation passend zu machen. Weiterhin findet sich eine persönliche Erweiterung des Formelgebetes. Der Jugendliche spricht das bekannte Gebet, fügt aber eigene Worte hinzu. Auch hier ist die Absicht, das Formelgebet in eine nähere Beziehung zum Gebetsanliegen zu bringen. Diese Mischform von gelernten und persönlichen, im Augenblick erst geschaffenen Gebetsworten, leitet zu dem rein persönlichen Gebet über. Hier fehlt alles, was an Gebetsformeln erlernt war, man spricht die Gebetsworte ganz nach freier persönlicher Wahl, freilich in Beziehung auf die jeweilige Gebetssituation[13].

Bei welchen Gelegenheiten, das interessiert uns, greift der Jugendliche zum Formelgebet?

Bolley ermittelt aufgrund seines Materials, daß bei den Gelegenheiten, in denen der Jugendliche sich eines Formelgebetes bedient, es sich

---

[7] Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. Zweite, vermehrte Auflage. Aschendorff, Münster, 1931, S. 177 f.

[8] Katechetik. Theorie des Religionsunterrichtes für Volks-, Fortbildungs- und Höhere Schulen. Zweite, vermehrte Auflage. Herder, Freiburg, 1928, S. 119 ff.

[9] Katechetik. Dritte, umgearbeitete Aufl. Fel. Rauch, Innsbruck, 1924, S. 576.

[10] Religion und Leben. Das Arbeitsschulprinzip in seiner Anwendung auf den R.-U. II. Teil (Religionspädagogische Zeitfragen. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Jos. Göttler, Nr. 5). Kösel, Kempten, 1920, S. 49—76.

[11] Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule (Religionspädagogische Zeitfragen, Nr. 10), ebenda.

[12] Michael Gatterer S. J. a. a. O. S. 576.

[13] Bolley a. a. O. S. 151.

weniger um Affektzustände handelt. Zahlreiche Belege sprechen dafür, daß die Motivation für ein Formelgebet vielfach rein gedanklicher und allgemeiner Natur ist. Der Jugendliche hat ein bestimmtes Ziel im Auge, das ihn aber weniger gefühlsmäßig berührt. Es gibt freilich auch Fälle, wo das Ziel ganz persönlicher Art ist, aber anscheinend fehlt ein stärkeres Gefühl[14]. Das Gebetsziel wird, kurz gesagt, mehr gedanklich als gefühlsbetont erlebt. Bolley mußte allerdings auch feststellen, daß Formelgebete verwendet wurden, wenn der Betende sich in einem zwar gefühlsbetonten, aber länger dauernden Zustand der Motivation befand. Es handelte sich dabei gewöhnlich um Angstgefühle.

Wie erklären sich subjektive Änderungen und Erweiterungen des Formelgebetes?

Der erste Fall, den Bolley vorlegt, liegt so: Ein kleiner Junge, zehn Jahre alt, steht vor der Tatsache, daß seine Tante, die vom Auto überfahren wurde, in Lebensgefahr schwebt. Er will für sie beten und greift zu einem bekannten Gebet, das man sonst speziell für die Eltern verrichtet. Die Anfangsworte „Die Eltern mein befehl ich dir" formt er für seinen Zweck um in „Die Tante mein befehl ich dir".

Wie kommt der Junge zu dieser Umformung? Man wird Bolleys Deutung des Tatbestandes beipflichten können: „Das Unglück der Tante ging ihm sehr zu Herzen, und er wünschte sicher aus tiefster Seele, daß die Tante am Leben blieb. Ein Formelgebet wie das Vater unser war ihm deshalb vielleicht psychologisch ungenügend[15]. Er mußte in seiner Not Worte haben, die für seinen Fall paßten. Die anderen Fälle, in denen laut Bericht Erweiterungen des Formelgebetes erfolgt sind, liegen sämtlich so, daß zu einem bestimmten Zweck, der dem Beter sehr am Herzen liegt, umgeformt bezw. erweitert wird.

Unter welchen Verhältnissen entsteht das freie Gebet? Bolley beantwortet aufgrund seiner Untersuchung diese Frage folgendermaßen: „Das freie oder persönliche Gebet entsteht oft im Zustand starker Angstaffekte . . . Es muß nicht ein ausgesprochener Angstzustand sein, der zu persönlichem Gebete führt. Ein der Angst verwandter Zustand großer Not hat oft dieselbe Wirkung . . . Wie Affekte depressiven Charakters zu einem persönlichen Gebet führen können, so rufen auch Situationen freudiger Natur nicht selten ein persönliches Gebet hervor. Es können Gelegenheiten sein, wo man sich zu Dank verpflichtet fühlt, wo man eine hohe Ehrung oder Würde erhält, wo man, wie bei der ersten heiligen Kommunion, unter dem Eindruck eines tiefen religiösen Erlebens steht.

[14] Bolley a. a. O. S. 128.
[15] Bolley a. a. O. S. 130.

. . . Indessen haben wir eine Reihe von Aussagen gefunden, die zwar auch von persönlichem Gebete berichten, indessen ist hier die Motivation nicht nachweisbar besonders gefühlsbestimmt. Hier nimmt die Motivation des Gebetes den Charakter der gedanklichen Antizipation d. h. des Aufgabebewußtseins an[16]."

Die letztere Feststellung ebenso wie die weiter oben getroffene Feststellung von Affektzuständen bei Verwendung des Formelgebetes lassen bereits erkennen, daß der Zusammenhang zwischen Motivation und einer bestimmten Gebetsform kein notwendiger ist. Bolley führt Fälle objektiv gleicher Motivation auf, die ganz verschiedene Gebetsformen hervorbringen. Das eine Mal betet der Jugendliche für die Angehörigen das Vater unser, das andere Mal betet er für sie mit eigenen Worten. Einmal betet der Jugendliche in Gedanken an die Berufswahl bestimmte Formelgebete, das andere Mal betet er in derselben Lage mit eigenen Worten. Es geht also nicht an, eine eindeutige Motivationstheorie aufzustellen.

Welches Gebet ist denn nun höher zu bewerten, das Formelgebet oder das freie Gebet?

Bolley vertritt die Anschauung, daß das freie Gebet viel eher die Gewähr bietet, daß nun auch wirklich ein religiöser Akt zustande kommt. Beim Formegebet, so meint er, liegt die Gefahr einer Mechanisierung vor[17]. Ein Formelgebet, so spricht er es an einer anderen Stelle aus, k a n n ein sehr intensives Gebet sein, ein persönliches Gebet i s t offenbar oft ein intensives Gebet. Mit Recht schlägt Bolley den inneren Wert eines persönlichen Gebetes nicht allzu hoch an, wenn es aus einem Affektzustand als „Quasi-Instinkthandlung" hervorgeht; er stellt das freie Gebet nur in dem Falle höher als das entsprechende Formelgebet, wenn ersteres aus einer gedanklich erfaßten Motivation heraus entsteht. Seine Begründung: Weil die Gefahr der Ablenkung oder Mechanisierung beim persönlichen Gebet kaum vorhanden ist.

Kehren wir nunmehr zu der bereits angeschnittenen Frage zurück, wie es kommt, daß bei objektiv gleichem Ziel es in dem einen Falle zu einem persönlichen Gebet kommt, oder anders ausgedrückt, daß bei gleichem Ziel ein Mensch sich zu einem intensiveren Gebet emporschwingt als ein anderer Mensch?

Bolley vertritt die Auffassung, daß „der Grund dieser Erscheinung nicht so sehr in der Zugkraft des Motivs liegt als vielmehr letzten Endes

[16] Bolley a. a. O. S. 131—134.
[17] Bolley a. a. O. S. 137.

in der Wertschätzung des Gebetes selbst, mit anderen Worten in der persönlichen Religion[18]".

Eine letzte Frage: Wie verteilen sich die bisher besprochenen Gebetsformen auf die Jugendlichen?

Bolley stellt das aufgrund seines Materials in einer Tabelle dar[19], von der er selber bemerkt, daß sie infolge mangelnder methodischer Grundlagen nicht zu besonders weiten Schlußfolgerungen berechtigt.

Wir geben nachstehend die Tabelle wieder:

	Formelgebet	Umgeändertes Formelgebet	Persönliches Gebet	Stossgebet	Innere Akte	Äussere Akte
Jungen von 8—20 Jahre	44,9%	2%	23,7%	3,8%	11,5%	14,1%
Mädchen von 7—19 Jahre	39,58%	2,09%	25%		2,08%	31,25%

In der Wertung und Deutung der in der Tabelle zusammengefaßten Untersuchungsergebnisse kann ich den Standpunkt Bolleys nicht in allen Punkten teilen; er kommt zu folgenden Schlußfolgerungen: „Bemerkenswert ist, daß bei den Mädchen die äußere Handlung beim Gebet an zweiter Stelle steht. Es erscheint, daß eine äußere Form der Natur des Mädchens mehr angemessen ist als dem Jungen. Geradezu auffallend ist das starke Zurücktreten der inneren Akte. Davon berichtet nur ein einziges kleines Mädchen im Alter von 11 Jahren. Hier könnte man fast einen Wertunterschied im Gebetsleben zu ungunsten der Mädchen feststellen. Denn ganz entsprechend dem äußerst seltenen Vorkommen besonderer innerer Akte bewegen sich die äußeren Handlungen der Mädchen auch wieder mehr äußerlich. Meistens sind es Kniebeugungen, ein Besuch der Kirche, aber sehr selten — was man beim Jungen relativ häufig findet — der Empfang des Sakramentes. Daß bei den Jungen außerdem auch die Stoßgebete in einiger Zahl vertreten sind, läßt in Verbindung mit den anderen Befunden erkennen, daß im allgemeinen bei religiös erzogenen jungen Menschen zwischen 10 und 20 Jahren doch ein recht lebendiges Gebetsleben anzutreffen ist[20]".

Die Bedenken, die wir bezüglich einiger Punkte äußern mußten, bedeuten nicht den Ausdruck des Mißtrauens gegen die vom Verfasser gehandhabte Methode; wir freuen uns vielmehr, daß uns diese sorgfältige Untersuchung geschenkt wurde. Der Verfasser selbst ist weit davon entfernt, seine Untersuchungen als Abschluß der psychologischen Er-

[18] Bolley a. a. O. S. 139.
[19] Bolley a. a. O. S. 154.
[20] Bolley a. a. O. S. 154.

kenntnis hinzustellen. Wenn seine Ergebnisse in der erörterten Frage „Gebundenes und freies Gebet" weithin mit den heute geltenden Anschauungen der katechetischen Theorie und Praxis übereinstimmen, so ist uns diese Übereinstimmung wertvoll. „Es wäre ein sehr beschränkter Geist, der wegen der Übereinstimmung dieser empirischen Untersuchungen mit dem, was der gesunde Menschenverstand in dieser Frage gefunden hat, diese mühevollen Untersuchungen für überflüssig erklären und den gesunden Menschenverstand als die völlig ausreichende Quelle psychologischer Einsicht erklären wollte[21]."

AM STERBEBETT EINES IN UNGÜLTIGER MISCHEHE LEBENDEN KATHOLIKEN

Von Prof. Dr. Matthias Wehr, Trier.

Adolf, katholisch, aber während der Kriegszeit religiös völlig indifferent geworden, ließ sich 1920 mit Auguste, einer Protestantin, zivil und vor dem akatholischen Religionsdiener trauen. Die drei Kinder wurden protestantisch getauft; zwei besuchen zur Zeit die protestantische Schule; das jüngste starb früh.

Bei einem Unglücksfall wird Adolf schwer verletzt. Johannes, der sehr eifrige Kaplan der Pfarrei, sucht ihn auf und bemüht sich, die ganze Sache wieder in Ordnung zu bringen. Es gelingt ihm. Adolf bereut seinen Leichtsinn und möchte die kirchliche Trauung nachholen. Er ist bereit, alles zu tun, was in seinen Kräften steht, möchte auch die beiden Kinder katholisch machen. Da Auguste fürchtet, ihr Mann werde weder katholisch noch protestantisch begraben werden, erklärt sie sich bereit, den Ehekonsens vor dem Kaplan zu erneuern mit der Zusage, etwa noch kommende Kinder im katholischen Glauben zu erziehen. Auf keinen Fall aber gibt sie zu, daß ihre zwei jetzt lebenden Kinder, ein Mädchen von 11 und ein Knabe von 9 Jahren, katholisch werden. Da der Zustand des Kranken nach vorübergehender Besserung plötzlich äußerst bedenklich wird, entschließt sich Johannes, auf der angegebenen Grundlage unter Berufung auf die für Todesgefahr verliehenen Vollmachten, die Trauung und Rekonziliation vorzunehmen. Die Kautelen betrachtet er unter den gegebenen Umständen als hinreichend, da ja für die Zukunft vorgesorgt sei, bezgl. der vorhandenen Kinder wegen der entgegenstehenden Zivilgesetze trotz aufrichtiger Reue des Mannes nichts mehr geändert werden könne. Man müsse also mit dem Erreichten zufrieden sein, insbesondere da der Mann noch obendrein verspricht, er werde alles

[21] Sinngemäße Anwendung eines Wortes von Johannes Lindworsky; vergl. Willenschule S. 11.

tun, um später die Kinder katholisch zu machen. Johannes dispensiert vom Hindernis, läßt die beiden unter Heranziehung von zwei Zeugen den Konsens erneuern und spendet die Sterbesakramente. Bei der Rückkehr des gerade verreisten Pfarrers Alfons trägt er diesem den Kasus vor. Der Pfarrer hat ernste Bedenken, meint aber auch, man solle alles auf sich beruhen lassen, da zweifellos nunmehr die Ehe gültig sei und durch weitere Untersuchung nur Verwirrung geschaffen werde.

Wie ist der Fall zu lösen? Hat Johannes richtig gehandelt?

Lösung.

Den Ausgangspunkt zur Lösung des vorgelegten Falles bildet die Frage, ob das bestehende Verhältnis eine kirchlich gültige Ehe ist oder nicht. Die Antwort ist einfach. Der Kodex brachte die Beseitigung des deutschen Sonderrechtes der Konstitution Provida vom 18. 1. 1906 (in Geltung seit 15. 4. 1906). Auch alle Mischehen sind seit 19. 5. 1918 auf Grund von c. 1099 § 1, 2° ungültig, wenn sie nicht unter Beobachtung der Tridentinischen Form abgeschlossen werden. Da Adolf und Auguste nicht kirchlich getraut wurden, ist eine kirchlich gültige Ehe nicht vorhanden.

Die Ordnung der Eheangelegenheit muß unbedingt versucht werden. Ohne das ist eine volle Lösung nicht zu erreichen. Theoretisch gibt es zwei Möglichkeiten: Trennung oder Gültigmachung (convalidatio) der Ehe. Im vorliegenden Falle kommt Trennung wohl nicht in Betracht. Sie ist, da Kinder vorhanden sind, da Adolf und Auguste bisher gut miteinander auskamen und sich nicht trennen möchten, nicht zumutbar und gar angesichts der Zivilgesetzgebung und der Wirtschaftslage eine moralische Unmöglichkeit. Demnach ist auf Gültigmachung der Ehe hinzuarbeiten. Wie das?

I. Vollmachten des Kaplans bei Todesgefahr.

Weitgehende Vollmachten sind in cc. 1043. 1044 zu diesem Zweck bei Todesgefahr verliehen. Wenn der Ortsordinarius nicht mehr angegangen werden kann, so dürfen zur Behebung jeglicher Gewissensnot oder zwecks Legitimation etwaiger Nachkommenschaft sowohl der Pfarrer wie auch der nach c. 1098, 2° assistierende Priester mit gleicher Machtvollkommenheit wie der Ortsordinarius Dispens erteilen von der Eheform und allen öffentlichen und geheimen Ehehindernissen kirchlichen Rechts, mit Ausnahme der Priesterweihe und der Schwägerschaft in gerader Linie nach Vollzug der Ehe. Dem Beichtvater wird dieselbe Vollmacht gewährt, aber nur für das sakramentale Forum. Man beachte, daß die in c. 1098 vorgesehene Not-Eheschließungsform nur dann Anwendung

finden kann, wenn der Pfarrer oder ein bevollmächtigter Priester überhaupt nicht oder nicht ohne beträchtlichen Nachteil herangeholt werden kann. Nur unter diesen Voraussetzungen hat also auch der etwa assistierende, nicht delegierte Priester die erwähnten Dispensbefugnisse.

Zweifellos liegt in unserm Fall die Sache so, daß die Vollmachten des c. 1044 Anwendung finden können; die Todesgefahr ist so ernst geworden, daß man die Dispens von Seiten des Bischofs nicht mehr abwarten kann. Aber sogleich erhebt sich eine Schwierigkeit. Johannes ist Kaplan. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß er von seinem Pfarrer generelle Delegation für alle vorkommenden Fälle hat. Jedoch wird in c. 1044 der zur Eheassistenz delegierte Priester nicht genannt. Die Dispensvollmacht ist ihm also gar nicht verliehen, sondern pro foro externo nur dem Pfarrer und dem nach c. 1098, 2° bei Unerreichbarkeit des Pfarrers oder eines bevollmächtigten Priesters assistierenden Geistlichen. Also nicht einmal auf dem Umweg über c. 1098 kann man dem Kaplan die Vollmacht zusprechen, weil der auf Grund und nach der Norm des genannten Kanons assistierende Priester nur jener Geistliche ist, der überhaupt keine Vollmacht zur Eheassistenz hat. Die Erteilung der Dispens in das sakramentale Forum hinein zu verlegen, ist untragbar. Die Gültigkeit solcher Dispens für öffentliche Hindernisse ist zudem ernstlich bestritten. Wenn wir demnach von den Fällen absehen, in denen der Kaplan gemäß c. 465, § 4. 5 als vicarius substitutus (oberhirtliche Bestellung des Kaplans als Vertreter des mehr als sieben Tage abwesenden Pfarrers oder Übertragung der Vertretung an den Kaplan durch den Pfarrer, der aus dringendem Grund plötzlich für voraussichtlich länger als sieben Tage verreisen muß) bestellt wird und demnach laut c. 474 alle Vollmachten des Pfarrers hat, so muß man nach dem Wortlaut des Gesetzes dem Kaplan die Dispensvollmachten des c. 1044 absprechen.

Die Schlußfolgerung erscheint hart und ungereimt. Wäre doch so der Kaplan als delegierter Priester trotz, ja wegen seiner Delegation für diesen Fall schlechter gestellt als ein nicht delegierter, vielleicht gar exkommunizierter Priester, der nach c. 1098 bei der Eheschließung mitwirkt. Die Beweiskraft dieser Erwägungen ist freilich sehr gering. Ein sicherer Ausweg aus der Schwierigkeit besteht darin, daß der Pfarrer dem Kaplan nicht nur die Vollmacht zur Assistenz, sondern auch zur Dispens von etwaigen Hindernissen delegiert. Das ist möglich; denn die dem Pfarrer verliehenen Vollmachten sind mit dem Amt des Pfarrers verbunden, deshalb potestas ordinaria, demnach auch durch Delegation übertragbar, natürlich nur für die Fälle, in denen dem Pfarrer selber

die Ausübung der Gewalt zustände. Wie er den Kaplan generell delegieren kann für Eheassistenz, so kann er ihm auch die vom Kodex dem Pfarrer als solchem verliehenen Dispensvollmachten ganz allgemein geben[1].

Ist aber eine ausdrückliche Delegation von seiten des Pfarrers (Ortsordinarius) notwendig? Genügt nicht schon die Delegation zur Eheassistenz, in der dann ipso iure die Verleihung etwa nötiger Dispensvollmachten enthalten ist? Eine ganze Anzahl von Autoren vertritt diese Ansicht wenigstens als probabel, gestützt auf c. 200, § 1: . . . wird jemand eine Vollmacht delegiert, so wird er zugleich zu allem ermächtigt, was notwendig ist, um die verliehene Gewalt zur Anwendung zu bringen[2]. Als Bestätigung für diese weite Auffassung wird auch die in den Quellen zu c. 1044 zitierte Entscheidung der Sakramentenkongregation vom 29. VII. 1910 (Fontes V, n. 2102) in Verbindung mit dem Dekret derselben Kongregation vom 14. V. 1909 (Foutes V, n. 2097) angeführt.

Wie man sich zu dieser Beweisführung stellen mag, sicher ist, daß die Ansicht, der Kaplan habe, wenn er Assistenzvollmachten hat, zugleich die in c. 1044 dem Pfarrer verliehenen Dispensvollmachten, positive Probabilität besitzt. Sie kann demnach gemäß c. 209 tuta conscientia zur Anwendung gebracht werden: in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno.

II. Dispens von dem Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit.

Mag man dem Kaplan nun auch, wie oben geschah, alle Dispensvollmachten zusprechen, so ist damit noch keineswegs die entscheidende Frage gelöst: kann im vorliegenden Falle die Dispens vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit gegeben werden? Unter gewöhnlichen Verhältnissen kann Dispens nicht erteilt werden, wenn nicht die Kautelen, wie sie der Kodex in c. 1061 verlangt, geleistet sind. Dieses Gesetz erleidet nun aber auch bei Todesgefahr keine Ausnahme. Die in cc. 1043.

[1] So z. B. Vermeersch-Creusen, Epit. II [2], n. 311; Cappello, De matr., n. 236, 2 f.; Chelodi, Jus matr., n. 44; Linneborn, Grundriß des Eherechts [2-3], S. 119; Triebs, Handbuch des kan. Eherechts, S. 180; Knecht, Handbuch des Eherechts, S. 231; Wernz-Vidal, De matr., n. 425, nota 90; Anler, Comes pastoralis, S. 171; Jone, Kath. Moraltheologie, n. 678; Haring, Linzer Quartalschr. 1926, S. 595. Vergl. auch: Hilling, Begriff und Umfang der potestas iurisdictionis ordinaria u. delegata. Archiv f. k. K. R. 104 (1924), S. 181 ff.

[2] So Vermeersch-Creusen, ebd.; Cappello, ebd., n. 236, 2 e; Chelodi, ebd.; Leitner, Lehrb. d. k. Eherechts (1920 [3]), S. 336; De Smet, De spons. et matr. [4], n. 795; Hilling, Eherecht, S. 67; Noldin, De Sacr., n. 606, 2 c; Anler, ebd. S. 167. Abgelehnt wird diese Ansicht ausdrücklich von Wernz-Vidal, ebd.

1044 für Todesgefahr verliehenen Vollmachten dürfen nur zur Anwendung kommen, „si dispensatio concedatur super . . . mixta religione, praestitis consuetis cautionibus“ (c. 1043). Zu fordern ist demnach die feste Zusicherung beider Ehegatten, daß a l l e Kinder katholisch erzogen werden, auch die bereits vorhandenen, nicht etwa nur die nach der kirchlich gültigen Ehe zu erwartenden. (Vergl. Pastor bonus 1931, Heft 2, S. 137.) Es muß in Anbetracht aller Umstände moralischer Sicherheit bestehen, daß die Versprechungen gehalten werden. Praktisch ist in einem solchen Fall ein von beiden Eltern unterzeichnetes Umschulungsgesuch die beste Bürgschaft. Ist die Ausfertigung des Schriftstückes nicht möglich, so ist womöglich vor Zeugen die mündliche Erklärung abzunehmen. Die Zustimmung des protestantischen Teiles ist auch bürgerlich-rechtlich notwendig trotz der väterlichen Gewalt des Mannes; denn nach dem Reichsgesetz über die religiöse Erziehung der Kinder vom 15. Juli 1921, § 2, Abs. 2 gilt: „Es kann während bestehender Ehe von keinem Elternteil ohne die Zustimmung des andern bestimmt werden, daß das Kind in einem andern . . . Bekenntnis als bisher erzogen . . . werden soll.“ Übrigens kommt es im vorliegenden Fall auf das Versprechen der Frau vor allem an, da nach dem drohenden Tode des Mannes die Sorge für die Person und damit für die religiöse Erziehung der Kinder der Mutter zustehen wird. Wenn die Frau das Versprechen gibt, und zwar möglichst in der durch die Diözesanstatuten vorgeschriebenen Form, schriftlich oder vor Zeugen, so wird man alle Voraussetzungen für Dispens und somit auch für Gültigmachung der Ehe als gegeben erachten, wenn auch die Sicherheit, daß später, insbesondere wenn der katholische Teil sterben sollte, die Versprechungen betr. die katholische Erziehung der Kinder eingehalten werden, gewiß keine absolute sein wird. Sofern, wie im vorliegenden Fall, der akatholische Teil es ablehnt, die Bedingungen der Kirche zu erfüllen, so ist keine Dispensvollmacht gegeben. Zwar gibt es Autoren[3], die zum mindesten als probabel die Ansicht vertreten, daß wenigstens in Todesgefahr die Dispens vom Hindernis der gemischten Ehe auch ohne Leistung der Kautelen gültig sei. Nach allen ist aber auch dann notwendige Voraussetzung, daß die Forderungen des göttlichen Rechts nicht verletzt werden, d. h. daß die Gefahr für den Glauben des katholischen Ehegatten und der Kinder aus einem periculum proximum in ein periculum remotum verwandelt sei. Für unsern Fall kann diese Ansicht keine Anwendung finden. Man wird überhaupt diese Theorie bei Verhältnissen, wie sie bei uns bestehen, für die Praxis ganz allgemein ablehnen müssen. Bürgerlich-rechtliche Wirkungen sind mit

[3] Cappello, n. 232 f.; Jone, Kath. Moralth., n. 696, 4; vgl. Jone in Linzer Quartalschr. 1928, S. 573 ff.

der Trauung nicht verbunden. Die Aussöhnung mit der Kirche ist ohne sie möglich. Die Gewissensbedrängnis ist damit behoben, und die Gefahr neuer Gewissensnot, wenn nicht sofortige Trauung erfolgt, dürfte wohl regelmäßig, wo der Tod so nahe vor der Türe steht, nicht allzu groß sein. Die kirchliche Legitimation der Kinder wird freilich, wenn der Kranke rasch stirbt, nicht mehr zu erreichen sein.

III. Gültigmachung der Ehe durch sanatio in radice.

Da, wie eben gezeigt, im vorliegenden Fall Dispens durch den Priester am Sterbebett nicht erteilt werden kann, so darf eine Konsenserneuerung zur Gültigmachung des bestehenden Verhältnisses nicht vorgenommen werden. Auch der Ortsordinarius kann von der Leistung der Kautelen nicht dispensieren. Wie ist denn überhaupt zu einer Lösung zu kommen, ohne daß notwendig die Trauung der beiden zu verlangen ist? Es bleibt als einziger Weg die Heilung in der Wurzel, die sanatio in radice. Sie ist auch bei Mischehe mit protestantischer Trauung möglich, da der Konsens ein eheliches Verhältnis bezweckte und in sich allein betrachtet naturrechtlich gültig war. Auch jetzt besteht er noch und kann deshalb, wenn die Kirche will, für die Zukunft seine ehewirkende Kraft ausüben. Jedoch kann sanatio in radice nur vom Papst allein gewährt werden (c. 1141). Kraft päpstlicher Delegation kann aber auch der Ortsordinarius auf Grund der Quinquennalfakultäten die Sanation vornehmen, und zwar gerade für den Fall, wie er hier vorliegt. Es wird nämlich den Bischöfen die Vollmacht verliehen: „sanandi in radice matrimonia attentata coram officiali civili vel ministro acatholico . . . cum impedimento mixtae religionis . . ., dummodo consensus in utroque conjuge perseveret, isque legitime renovari non possit, sive . . . sive quia pars acatholica ad cautiones praestandas . . . ullo modo induci nequeat.“ Um die Ehe zu ordnen, muß man sich demnach an den Ordinarius wenden, der die sanatio in radice erteilen kann. Man sieht also, daß die Kirche vor Eingehung einer Ehe streng an der Forderung der Kautelen festhält und den gewöhnlichen Weg zur Eheschließung versperrt, daß sie aber, wo auch aufrichtige Reue Geschehenes nicht mehr ungeschehen machen kann, den Weg zur Rettung bahnt, indem sie sanatio in radice gewährt. Sie hebt dadurch für diesen Fall ihre Gesetze auf, die die naturrechtlich eheschaffende Kraft des geleisteten Konsenses bisher verhinderten. Damit wird die Ehe von diesem Augenblick ab gültig, wird überdies aber auch durch fictio iuris als von Anfang an gültig und rechtswirkend betrachtet. Aus dieser Erklärung der sanatio in radice ergibt sich, warum die Kirche bei Nichtleistung der Kautelen auf diese Weise helfen will und nicht anders. Es ist das nicht so sehr positive Mitwirkung als vielmehr Ent-

fernung eines durch das Kirchenrecht geschaffenen Hindernisses. Die sanatio ist sofort nachzusuchen.

IV. Rekonziliation des Kranken.

Bleibt die endgültige Ordnung der Eheangelegenheit vorläufig auch unmöglich und dem Eingreifen des Ordinarius vorbehalten, so kann doch jetzt schon die Aussöhnung mit Gott und der Kirche erfolgen. Das ist außerordentlich wichtig; denn der Zustand des Kranken duldet keinen längeren Aufschub dieser Angelegenheit. Da Adolf aufrichtige Reue hat und alles tut oder zu tun verspricht, was in seinen Kräften steht, sich auch vor Zeugen verpflichtet, den Entscheidungen der Kirche in seiner Eheangelegenheit sich zu unterwerfen, so kann er mit der Kirche ausgesöhnt werden und die Sterbesakramente empfangen. Es liegen die dem Ordinarius rservierten Exkommunikationen vor wegen protestantischer Trauung, evtl. wegen Vereinbarung protestantischer Kindererziehung, wegen protestantischer Taufe der drei Kinder und protestantischer Erziehung der beiden noch lebenden Kinder (c. 2319). Vermutlich ist auch die dem Hl. Stuhl speciali modo reservierte Zensur, die auf Apostasie vom Glauben steht, anzunehmen. Gemäß c. 882 hat der Kaplan alle Vollmachten. Die Absolution gilt laut Entscheidung der Kodexkommission vom 28. XII. 1927 (A. A. S. XX, 61) nur für das forum internum und ist demnach in der Beichte selbst zu erteilen. Obwohl die kirchliche Behörde später eigene Absolution in foro externo verlangen könnte, so wird sie das praktisch wohl selten tun, wenn es klar ist, daß der Kranke gebeichtet und die Sterbesakramente empfangen hat (vergl. c. 2251).

V. Was ist vom Vorgehen des Kaplans und der Ansicht des Pfarrers zu halten?

Der Kaplan war der Meinung, daß ihm die in c. 1044 dem Pfarrer für den Fall dringender Todesgefahr verliehenen Vollmachten zuständen. Hierin ist ihm beizupflichten. Falsch war es, wenn er meinte, er könne gestützt auf diese Vollmachten Dispens vom Hindernis der Mischehe geben, ohne daß die Kautelen bezüglich aller Kinder geleistet seien. Er konnte die Rekonziliation unter den oben aufgeführten Bedingungen vornehmen; zur Ordnung der Ehe konnte er aber nur sanatio in radice nachsuchen. Tatsächlich gab er Dispens und assistierte der Ehe. Die Dispens war ungültig. Da Bekenntnisverschiedenheit aber nur aufschiebendes Ehehindernis ist, muß die Konsenserneuerung als gültige Eheschließung bezeichnet werden. Die Ehe ist gültig. Zwar vertritt P. G. Arendt, S. J. in Periodica XVII (1928), p. 175*—186* die Ansicht, die Eheassistenz als solche sei bei einer Mischehe, bei der die Kautelen nicht

geleistet seien und ein schwerwiegender Grund nicht vorliege, ungültig. Der Priester könne für diesen Fall nicht ermächtigt sein, im Namen der Kirche den Konsens zu erfragen und entgegenzunehmen; er wirke ja dann als amtlicher Vertreter der Kirche positiv mit zu einer unerlaubten Handlung, die erst durch diese Mitwirkung mit den notwendigen Rechtsförmlichkeiten umkleidet wird und rechtsgestaltende Kraft erhält. Beweisgang und Schlußfolgerung P. Arendt's sind m. E. nicht zu billigen. Unbedingt ist aber, auch wohl im Sinne P. Arendt's, die Gültigkeit der Assistenz anzunehmen, wenn es sich um einen Fall handelt, wie er hier zur Diskussion steht. Ob Johannes den Eid betr. Taufe und Freiheit von Hindernissen vor der Konsenserneuerung abnahm, ist aus den Angaben nicht ersichtlich. Nach c. 1019, § 2 ist er vorgeschrieben, genügt aber auch in Todesgefahr zur Feststellung des status liber, wenn nicht Anzeichen anderer Hindernisse vorhanden sind.

Die Bedenken des Pfarrers waren berechtigt, wenngleich allzu unbestimmt. Wenn er meint, man solle die Sache auf sich beruhen lassen, so muß man ihm beipflichten, vorausgesetzt, daß hiermit nicht auch ein Übersehen des c. 1046 ausgesprochen ist: Über die nach c. 1044 pro foro externo erteilte Dispens muß dem Ortsordinarius Mitteilung gemacht werden. Die Eintragung ins Ehebuch muß erfolgen.

VON BELLARMINS EIGENART ALS KONTROVERSIST

Von P. Schmutte S. J., Valkenburg.

II.

Eigenart der Beweisführung im besonderen.

Wir wollen jetzt dazu übergehen, die Eigenart der Beweisführung B.s im besonderen zu betrachten.

Gewöhnlich beginnt er mit einer mehr allgemeinen Darlegung der betr. Irrtümer, die er im folgenden Traktat widerlegen will. Dann stellt er ihnen in einigen klaren Sätzen die diesbezügliche katholische Lehre gegenüber. Diese beleuchtet und bekräftigt er kurz durch Anführung der betr. kirchlichen Entscheidungen. Damit steht er auf festem Fundament. Nun folgen mehr im einzelnen und ausführlicher die Beweise aus der Hl. Schrift, der Lehre der Väter und der überlieferten Praxis der Kirche. Fast immer fügt er noch einige Rationsargumente hinzu.

Von seinen Beweisen ‚Ex doctrina ecclesiae' ist nicht viel zu sagen. Er beruft sich da vor allem, wie es die Natur seines Werkes mit sich bringt, auf das Konzil von Trient. Gewiß hatte B. für sich als sichere

Norm diese klaren Entscheidungen vor Augen. Doch begnügt er sich meistens, kurz den Wortlaut der betr. Stelle wiederzugeben, ohne sich auf längere Erklärungen und Untersuchungen einzulassen. Das schien ihm offenbar für seine Zwecke nicht nötig, da die Ketzer so wie so das Konzil als Autorität nicht anerkannten. Nur wenn die Gegner einmal Entscheidungen der Synode falsch und zum Nachteil der Kirche auslegen wollen, nimmt er sich die Mühe, ihren Sinn in längerer Ausführung richtig zu stellen.

Schriftbeweis.

Was den Schriftbeweis angeht, so hatte B. die Überzeugung und sprach sie auch aus, daß die Hl. Schrift allein, ohne die Auslegung der Kirche, nicht genügen könne, um viele, selbst fundamentale Wahrheiten des christlichen Glaubens zu begründen. Da indessen die Neuerer sich bekanntlich weigerten, die Autorität der Tradition anzuerkennen, stellt B. sich ganz auf ihren Boden und zeigt ihnen, daß ihre Lehre selbst mit dieser einzigen Glaubensregel, die sie noch anerkennen, im Widerspruch steht. Darum hat er gerade den Schriftbeweis sehr stark ausgebaut. Das hat zwar seine Aufgabe nicht unwesentlich erschwert; aber der Kardinal ist ihr glänzend nachgekommen.

So hat er z. B. gegen die protestantische Lehre von der Notwendigkeit der „terrores incussi" als wesentlichem Bestandteil der Buße folgendes kurze Gegenargument aus der Hl. Schrift: „Et daemones credunt et contremiscunt. (Jac. 2, 19.) Atqui daemones non vere poenitent. Ergo terrores non sunt de essentia poenitentiae." (De Poen. l. I. c. 20.)

Was B. an seinen Gegnern durchaus nicht leiden kann, ist deren bewußte oder unbewußte Taktik, ihre Meinungen durch lose, aus dem Zusammenhang gerissene Bibelsätze zu beweisen. Darum macht er ihnen mehr als einmal berechtigte Vorwürfe wegen befremdender Entstellungen, die sie so dem hl. Text antun.

Ein typisches Beispiel sind die Kapitel 19 bis 24 im ersten Buch „De Justificatione", wo der Kardinal alle Mühe hat, sich mit den Schriftbeweisen der Gegner über die „Solafides"-Lehre und die Nutzlosigkeit der guten Werke für die Rechtfertigung auseinanderzusetzen. — „Arbitramur hominem justificari per fidem sine operibus legis." (Rom. 3.) „Scientes, quod non justificabitur homo ex operibus legis." (Gal. 2.) „Fides tua te salvam fecit." (Luk. 7.) „Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum." (Rom. 5.) „Gratia salvati estis per fidem, non ex operibus." (Ephes. 2.) „Ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam." (Jo. 3.) „Omnis, qui credit,

quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est." (1. Jo. 5.) „Suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras" (Jac. 1); u. a. m.

Man sieht schon, worauf es hinausgeht: „Der Glaube allein an das Wort Gottes macht gerecht. Gute Werke spielen keine Rolle." — Doch B. versteht es, mit der ganzen Fülle von Gegenbeweisen fertig zu werden. Er weiß in geradezu genialer Weise mit weitem Blick und scharfer Schau diese losen Bibelstellen wieder in das Gesamtbild des biblischen Dogmas hineinzubauen, und ihnen so den wahren Sinn wiederzugeben, „ut igitur omnia inter se apte cohaereant, et unus Scripturae locus non pugnet cum altero, sed alter potius ex altero explicetur". (De Poen. l. III. c. 4.)

So erklärt er z. B. die Schriftstellen, wo die Rechtfertigung dem Glauben zugeschrieben wird, ohne daß andere Tugenden oder gute Werke erwähnt werden, u. a. etwa wie folgt:

„Da im Justifikationsprozeß viele Ursachen zusammenwirken, so schreibt die Hl. Schrift die Wirkung, nämlich die Rechtfertigung, bald der einen, bald der anderen Ursache zu; z. B. der Liebe: „Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum" (Luk. 7), oder der Hoffnung: „Spe salvati sumus" (Rom. 8), oder der Furcht: „Timor Domini expellit peccatum" (Eccles. 2), oder dem Almosen: „Eleemosyna a morte liberat" (Tob. 12), usw.

Aber damit will sie durchaus nicht sagen, daß eine von diesen Ursachen, etwa nur die Liebe, oder nur die Furcht usw., allein schon zur Rechtfertigung genüge. Dasselbe gilt also von den Stellen, wo diese dem Glauben zugeschrieben wird.

Wenn nun die Hl. Schrift die Rechtfertigung gerade dem Glauben öfter zuschreibt als den anderen Tugenden, so kommt das daher, daß der Glaube eben das Fundament und der erste Akt des ganzen Rechtfertigungsprozesses ist."

Bei all dem hält sich B. durchaus nicht nur an die alte Vulgataübersetzung, wie ihm wohl protestantischerseits vorgeworfen wurde, sondern greift an entscheidenden Stellen immer und immer wieder auf den griechischen, bzw. sogar den hebräischen Urtext zurück.

Doch müssen wir eines zugeben: In dem Bestreben, seinen Gegnern mit der gleichen Waffe, nämlich der Hl. Schrift, zu begegnen, hat der Kardinal manchmal mehr auf die Zahl als auf die Güte seiner Schriftbeweise geschaut. So geht er z. B. im Kampf gegen den Fiducialglauben sicher zu weit, wenn er nun jede Stelle der Hl. Schrift, wo das Wort „fides" gebraucht wird, im Sinne der ‚fides dogmatica' auslegen will. Da folgen ihm heute viele Theologen nicht mehr; z. B. Jac. 1, 6: ‚Postulat in fide nil haesistans.' Hier ist nun wohl doch von einer fiducia

die Rede. Ebenso Hebr. 3, 14, wo ὑπόστασις = fiducia = Zuversicht ist, ‚. . . wenn anders wir an der anfänglichen Zuversicht bis ans Ende festhalten'.

Doch bleibt es wahr: Man muß die Geschicklichkeit bewundern, mit der er es versteht, den Wert und die Durchschlagskraft eines wirklich guten Schrifttextes herauszustellen. Manche gerade der besten Schriftbeweise für unsere Dogmen haben bis auf den heutigen Tag die Form bewahrt, die er ihnen gegeben hat.

Eines seiner klassischen Argumente ist ohne Zweifel der Beweis aus Hebr. 11: ‚Fides iustificans non est fides fiducialis, sed fides dogmatica.' Seine Ausführungen sind etwa folgende:

„Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium." ‚Substantia' ist auf griechisch ὑπόστασις, d. h. ‚basis ac fundamentum'. „Sperandarum rerum" ist griechisch ἐλπιζομένων. „Fides est substantia rerum sperandarum" heißt also nichts anderes, als, daß die Dinge, die man von der Zukunft erhofft, keine „subsistentia', kein ‚fundamentum' haben außer ‚in intellectu per fidem'. So ist der Glaube gleichsam das Leben und die Seele der Dinge, die man erhofft, „quoniam eas apprehendens ac menti repraesentans facit eas quodam modo esse praesentes ac vivere, quamvis in se non sint nisi futurae".

Das aber, was noch folgt: „argumentum non apparentium" ist auf griechisch: ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, d. h. ‚demonstratio sive convictio', ein Beweis oder ein Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht. Diese Worte also beziehen sich nicht auf die ‚res speratas', sondern erklären eine andere Eigenschaft des Glaubens, nämlich daß er den Verstand überzeugt (convincit) und ihn dazu bringt, Dinge zu bejahen (assentiri), die er weder faßt (capit) noch einsieht (intellegit). So enthält also, folgert B., die Beschreibung des Glaubens, die uns der Apostel gibt, diese beiden Eigenschaften: 1. ‚quod facit in animo subsistere quae sperantur futura; 2. quod intellectum facit iis assentiri, quae non intellegit'.

Und nun wollen wir zeigen (fährt B. fort), daß die Ansicht der Häretiker über ihren rechtfertigenden Glauben falsch ist. Daß der Apostel übrigens an dieser Stelle überhaupt von der ‚fides iustificans' redet, kann man nicht leugnen. Denn in den letzten Versen des vorhergehenden Kapitels hat er gerade gesagt: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Wer aber aus Furcht sich des Glaubens schämt und ihn daran gibt, wird meiner Seele nicht gefallen. Wir aber sind ja nicht Kinder eines so furchtsamen Sichzurückziehens, das zum Verderben führt, sondern Kinder des Glaubens, der das Leben gewinnt.'

Und dann fährt der Apostel sofort weiter, ohne irgend etwas einzuschieben: ‚Est autem fides . . .' Man sieht also, er will den Glauben beschreiben, ‚ex qua iustus vivit et ex qua placemus Deo', den Glauben, der uns das Leben bringt, und von dem wir uns nicht zurückziehen können, ohne ins Verderben zu stürzen.

Daß nun aber diese ‚fides' keine ‚fiducia' ist, sondern ‚aliquid ad intellectum pertinens', das beweist, führt B. weiter aus, 1. das Wort „substantia"; denn der Glaube wird hier genannt ‚substantia seu subsistentia rei futurae, quia facit praesentia ea, quae sunt alioquin futura. Atqui repraesentare non est voluntatis, ubi est fiducia, sed intellectus'. 2. beweist das das Wort „argumentum"; denn ἔλεγχος, d. h. ‚demonstratio et convictio pertinet ad intellectum'; 3. kommt folgender Grund hinzu: ‚Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei.' Hier wird also ein Akt des Glaubens mit dem Wort „intellegere" wiedergegeben, das sich auf keinen Fall auf eine „fiducia' anwenden läßt. 4. „Fide Noe metuens aptavit arcam" etc. Hier kann der Akt des Glaubens keine ‚fiducia' sein, weil ja die ‚fiducia' keine Furcht hervorbringt, sondern sie vertreibt. 5. endlich beweisen das die Worte: „Sine fide impossibile est placere Deo. Nam accedentem ad Deum oportet credere, quia est et inquirentibus se remunerator sit." Hier wird ohne Zweifel durch das Wort „credere" ein Akt des rechtfertigenden Glaubens beschrieben. ‚Credere' aber kann in keiner Weise auf die ‚fiducia' bezogen werden. „Non enim confidimus Deum esse, sed certo iudicamus et assentimur . . ."

Daß schließlich der rechtfertigende Glaube als Objekt nicht die ‚specialis misericordia', sondern alles, was Gott offenbarte, hat, erhellt erstens aus den Worten „sperandarum rerum". Denn die ‚specialis misericordia' ist ja nicht etwas, das man erst von der Zukunft erhofft, sondern ist ein schon gegenwärtiges oder sogar vergangenes Gnadengeschenk, wie die Gegner selber lehren, die da behaupten, zum Glauben gehöre es, ‚ut unusquisque credat sibi esse remissa peccata seque per Christum gratum esse Deo et pro iusto reputari'. Zweitens folgt das aus den Worten: „Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei", und aus den andern: „Accedentem ad Deum" etc. Kurz: das folgt aus dem ganzen Kapitel, wo dem Glauben sehr viel zugeschrieben wird, aber einer ‚specialis misericordia' mit keinem Wort Erwähnung geschieht. (De Justif. l. I. c. 5.) Soweit B. und soviel über das Schriftargument.

Traditionsargument.

Wir kommen zum Traditionsbeweis in den Kontroversen. Schon in Löwen hatte er sich in ganz besonderer Weise mit der Patristik

beschäftigt. Als Frucht seiner Studien veröffentlichte er dann das für den damaligen Stand der Wissenschaft recht bedeutende und oftmals aufgelegte Werk: „De scriptoribus ecclesiasticis."

So kommt es, daß er bei der Auswahl seiner Beweise recht kritisch vorangeht, und noch lange nicht alle Väterstellen übernimmt, die frühere Zeiten unbedenklich zum Beweise herangezogen hatten. Oft führt er zwar eine Stelle an, bemerkt aber doch ehrlich und offen dabei, daß man sie nur mit Vorsicht hinnehmen müsse.

Klar wie wenige andere seiner Zeit, und das ist, um es gleich zu sagen, ohne Zweifel eines der größten wissenschaftlichen Verdienste B.s, hat er den Wert und die Bedeutung des historisch-dogmatischen Argumentes eingesehen und es dementsprechend durchgeführt. Groß war bekanntlich das Bestreben der Neuerer, sich mit ihren Lehren auf die Tradition der Urkirchen und der ältesten christlichen Zeit überhaupt zu stützen. Dabei ließen sie sich manche Entstellungen und falsche Auslegungen zuschulden kommen. B.s Verdienst ist es vor allem, diesen Bestrebungen der Gegner den wissenschaftlichen Boden entzogen zu haben. Er wies nach, daß die altchristliche Überlieferung sich nicht zum Beweise für die neuen Lehren heranziehen lasse. Und damit nicht zufrieden, ging er dann mit derselben Waffe positiv zum Angriff über und zeigte, wie sehr andererseits die kath. Lehre in der Tradition verwurzelt und verankert sei. So weist er z. B. nach, daß die Lehre von Buße und Beichte nicht erst im Laufe der Zeit als Machwerk der Kirche wurden, sondern tief begründet liegen bis in die älteste Überlieferung hinauf. Dabei ist er aber weit von jenem Fehler entfernt, den sich manche andere, auch große Theologen, zuschulden kommen ließen, die die Väter ziemlich wahllos zitieren, ohne sich genug darum zu kümmern, in welches Jahrhundert, in welche Kirchenprovinz oder in welchen Abschnitt geschichtlicher Dogmenentwicklung sie hineinzustellen seien. Anders B. Mit das beste Beispiel findet sich im 3. Buch ‚De Poenitentia', wo er von der Notwendigkeit der ‚confessio' handelt. Im 5. Kapitel, nämlich 6—10, bringt er mit ausführlichen Erklärungen in systematischer Darlegung die Zeugnisse der Tradition, nach Jahrhunderten geordnet.

Doch müssen wir uns bewußt bleiben, daß man es heute ohne Überprüfung nicht wagen dürfte, alle Väterstellen, die B. anführt, ohne weiteres wiederzugeben. Die kritischen Ausgaben von Berlin und Wien sind eben erst eine Errungenschaft der neuesten Zeit, und die griechischen Kirchenlehrer hat B., zum Teil wenigstens, nur in einer lateinischen, und zwar nicht immer fehlerfreien, Übersetzung benutzt. Eine kritische Bellarminausgabe wird seine Benutzung in dieser Hinsicht sicher erleichtern.

Einen der ganz großen Kirchenlehrer scheint er besonders gut gekannt zu haben, nämlich Augustinus. Es ist erstaunlich, mit wie viel Kenntnis und Geschick er es versteht, dessen eigentliche und endgültige Ansicht in der Gnadenfrage herauszustellen. Er zeigt, daß Augustinus der neuen Rechtfertigungslehre entgegen ist. Calvin selber muß das zugeben, und gibt es auch zu. Bei dieser Feststellung erinnert B. daran, daß derselbe C. an einer andern Stelle in seinen Werken „Augustinum fidelissimum et optimum testem antiquitatis esse praedicaverat" (De Justif. l. II. c. 8). Vgl. De Justif. l. I. c. 21.

B. beruft sich also auf die Tradition und auf die bedeutenderen Väter, nur insoweit diese in etwa auch von den Protestanten als Zeugen kirchlicher Lehre anerkannt, bzw. als Zeugen für ihre eigene Lehre herangezogen werden. So verstehen wir es, daß B. den ‚consensus' der späteren Theologen, wie das die übrigen, z. B. auch Suárez, tun, nur selten zum Beweise für eine Lehre anführt. Außer dem hl. Thomas erwähnt er kaum einen der großen mittelalterlichen Theologen. Denn er wußte, daß die Neuerer auf deren Autorität kein Gewicht mehr legten, und so verzichtet er auf das Argument: „Ex consensu theologorum."

Rationsbeweise.

Wir kommen zur letzten Klasse der Beweise B.s, den „Argumenta ex ratione". B. beabsichtigt nicht, in seinen Rationsargumenten Beweise von entscheidender Durchschlagskraft zu bringen. Sie wollen keine metaphysischen Argumente sein, sondern nur die überaus große moralische Konvenienz der kirchlichen Lehre und Praxis darlegen. In der mehr persönlichen Form „ad hominem" wollen sie nach der Darlegung der positiven Beweise zum Schluß noch zeigen einerseits, wie gut begründet doch die katholische Lehre ist, und wie sie gerade den besten Strebungen des Menschen entspricht und entgegenkommt, anderseits aber auch darauf hinweisen, wie absurd, ja wie verderblich geradezu manche Folgerungen sind, die sich aus den häretischen Lehren ergeben.

Hören wir z. B. seine Ausführungen über die Frage, wie viel verschiedene Akte im Büßer notwendig seien, um die Lossprechung empfangen und in die Gnade Gottes zurückkehren zu können. Im Gegensatz zu den Häretikern, die sich mit den „terrores incussi" und dem Fiduciallglauben begnügten, zeigt er, daß es drei sind, nämlich: contritio, confessio und satisfactio. Denn, so führt er aus, erstens muß es dem Sünder leid tun, daß er gesündigt und so die Freundschaft Gottes verloren hat. Denn wie kann einer wünschen, die Freundschaft wieder zu erlangen, wenn es ihm nicht leid tut, sie verloren zu haben? Zweitens muß er

sich der Strafe unterziehen, die der beleidigte Gott nach seinem Gutdünken von ihm verlangt, und drittens muß der Sünder, weil Gott nur mittelbar durch seine Diener mit uns verhandelt, sich jenem Menschen freiwillig unterwerfen, der Gottes Stelle vertritt. Das aber kann nun nicht geschehen, wenn er nicht durch ein Bekenntnis jenem Menschen seine Schuld eröffnet und auch die Strafe auf sich nimmt, die jener ihm dann vorschreibt. Also sind drei Stücke notwendig, ein Abscheu über die Sünde mit dem Vorsatz sich zu bessern; das nennt man Reue; ferner das Bekenntnis und die Genugtuung. — Und am Ende des gleichen Kapitels bringt B. noch folgenden schönen Grund: Drei sind die ‚instrumenta' der Sünde: das Herz, die Zunge und die Hand. Denn wir sündigen im Herzen (sc. durch böse Gedanken), durch unsere Worte und durch die Tat. Also ist es recht und billig, daß es gleichsam auch drei ‚instrumenta poenitentiae' gibt. Gegen die Sünde im Herzen kämpfen wir durch die Reue, gegen die Zungensünden durch das Bekenntnis und gegen die Tatsünden durch die Genugtuung. (De poen. l. I. c. 19). Vergl. de poen. l. II. c. 4.

Eine andere Art von Rationsargumenten ist, wie gesagt, die ‚abductio ad absurda'.

So hatten u. a. die Neuerer bestritten, daß die Buße ein eigenes von der Taufe verschiedenes Sakrament sei. „Wer glaubt und sich taufen läßt, der wird gerettet" (Mc. 16, 16). Wenn also jemand nach der Taufe in schwere Sünden falle, so genüge ein gläubiges Sichbesinnen auf die einmal empfangene Taufe und ein vertrauensvolles Sicherinnern an die damit verknüpfte Verheißung, um die Rechtfertigung wieder zu erlangen. Dagegen wendet sich nun B.: „Wenn die Taufe auch die zukünftigen Sünden tilgen kann, so frage ich: ‚In welchem Augenblick tilgt sie denn die Sünden? Etwa dann, wenn sie empfangen wird oder erst dann, wenn man sich ihren Empfang ins Gedächtnis zurückruft'. Wenn ersteres der Fall ist, so erfolgt daraus eine mehrfache Absurdität, nämlich 1. daß die Sünden getilgt werden, bevor sie begangen sind; 2. daß einem Getauften keine Sünden mehr schaden können und 3. schließlich, daß alle Getauften, selbst die Häretiker, notwendig gerettet werden müssen, wofern sie nur eben die Taufe empfangen haben... Wenn man aber sagen wollte, die Sünden würden erst getilgt, wenn jemand in gläubiger, vertrauensvoller Erinnerung sich auf die empfangene Taufe besänne, so folgt auch daraus eine doppelte Absurdität: einmal wird nämlich so die Rechtfertigung sehr unsicher sein; denn woher weiß ich überhaupt, daß ich in meiner Kindheit getauft bin? Doch nur durch das Zeugnis anderer Menschen; das aber gibt nur eine moralische und nicht die absolute Sicherheit, wie sie von den

Häretikern angestrebt wird. Und zweitens, wenn es lächerlich ist, daß der blosse Gedanke an die früher einmal genossene Speise ebenso gut wie die Speise selbst einem Menschen zur Sättigung verhelfen könnte, warum ist es dann nicht auch lächerlich, daß die blosse Erinnerung an die Taufe ebenso gut wie die Taufe selber die Sünden abwaschen sollte? (De Poen. l. I. c. 13).

Und das 11. Kap. im zweiten Buch ‚De Justificatione' schließt B. mit einem Satz, der kurz noch einmal das Unglaubliche einer „iustitia nobis mere imputata" beleuchtet: „Daß ein Mensch für den andern Genugtuung leistet (wie es Christus für uns getan), das läßt sich leicht einsehen. Daß aber ein Mensch gerecht sein soll, weil ein anderer für ihn gerecht ist, das hat man noch nie gehört, das ist nicht bloß über die Vernunft, sondern gegen alle Vernunft".

Es ist klar, und das brauchen wir nicht erst darzulegen, daß sich B. auch nicht die Gelegenheit entgehen läßt, die demoralisierenden Folgen aufzuzeigen, die sich aus der Lehre von der Nutzlosigkeit der guten Werke für das ewige Heil und aus den calvinischen Ansichten über den freien Willen ergeben mußten.

Fassen wir kurz nun auch das Ergebnis des zweiten Teiles der Arbeit zusammen. Wir sahen, wie B. darauf ausgeht, seine Gegner mit gleichen Waffen zu schlagen. Berufen diese sich auf die Hl. Schrift oder die Tradition, tut er es auch und zeigt ihnen, daß sie ihre Lehre aus diesen Quellen nicht nur nicht beweisen können, sondern sich mit ihnen geradezu in schroffen Gegensatz setzen. Damit mußte er die Reformatoren an der empfindlichsten Stelle treffen. — Und mit seinen frisch und überzeugend geschriebenen Konvenienzargumenten verstand er es überdies, seine positiv wissenschaftlichen Ausführungen in ganz glücklicher Weise noch zu unterstreichen.

*

Damit stehen wir am Ende unserer Ausführungen über die Eigenart B.s als Kontroversisten. Und in dieser Eigenart liegt auch zum großen Teil seine Bedeutung. Das können wir zum Schluß vielleicht am besten noch einmal veranschaulichen, wenn wir ihn kurz mit anderen Theologen seiner Zeit vergleichen.

Ein Suárez ist und bleibt doch vor allem der große spekulative Theologe. Mit den Hauptgegenstand seiner Werke bilden seine Ausführungen über die verschiedensten Kontroversen und Systeme innerhalb des eigenen katholischen Lagers. Mit einer Darlegung der Lehre der Neuerer gibt er sich nicht gerne ab. Wo er z. B. von dem überaus wichtigen und umstrittenen Kapitel der „Necessitas contritionis ad

poenitentiam" handelt (De Poen. disp. 9. sect. 1. assert. 1), erwähnt er Luther überhaupt nicht, sondern geht nach Vorbringung seiner Beweise sofort auf die Streitfragen ‚inter ipsos catholicos' ein. Was die genauere Lehre der Lutheraner angeht, beruft er sich gerne auf seinen großen Mitbruder, eben unseren Bellarmin (z. B. De Poen. disp. XVI. sect. 1). Auch hat er die wichtige Waffe des historisch-dogmatischen Argumentes nicht so ausgebaut wie der Autor der Kontroversen. Auch hier weist er gerne, gerade an entscheidenden Punkten u. a. auf Bellarmin hin, wo man, wie er sagt, die betreffenden Stellen nachschlagen kann (z. B. De Poen. disp. XVI. sect. 1. assert. 1). So erklärt es sich und ist eigentlich selbstverständlich, daß Suárez, ein so hervorragender Theologe er in seiner Art auch war, nicht den Einfluß auf die Neuerer ausgeübt hat, wie unser B. — Ähnliches gilt von Vázquez. — Auch de Lugo war vorwiegend spekulativer Theologe. Dogmengeschichtliche Ausführungen vermeidet er, und Kontroversfragen überließ er eben auch den andern, die ex professo darüber schrieben.

Und Canisius? Wir müssen daran denken, daß es ihm nicht vergönnt war, sein großangelegtes theologisch-wissenschaftliches Werk ‚De corruptelis verbi Dei' zu vollenden. Es fehlt der ganze dritte Band über Kirche, Papsttum und Primat. Außerdem verfolgte Canisius einen ausgesprochen apologetischen Zweck und beschränkte sich darauf, die Angriffe der Magdeburger Zenturiatoren zurückzuweisen, um bei dieser Gelegenheit dann die katholischen Lehren in weiten und gründlichen Ausführungen darzulegen.

Und wenn wir deutsche Katholiken in tiefer Dankbarkeit uns stets daran erinnern werden, was ein heiliger Canisius als Lehrer und Schriftsteller, auf der Kanzel und bei Fürsten, als Organisator und Reformator zum Wohle seiner bedrängten Landsleute und Glaubensbrüder getan hat, so sollten wir über all dem auch nicht vergessen, was ein Bellarmin in schwerster Zeit dem deutschen Katholizismus in seinem wissenschaftlichen Ringen mit den Häresien geworden ist.

MITTEILUNGEN

ITE AD OVES!

Die große Pastoralpflicht der neuen Zeit.

Von Dechant Zeuner, Birkenfeld.

Ite ad oves! Le grand devoir pastoral des temps actuels. So lautet der schöne und gutgewählte Titel eines Buches aus der Feder des fleißigen Curé doyen Guéret aus der Diözese Moulins. Sein Inhalt gilt nicht bloß für unser Nachbarland Frankreich, sondern auch für uns. Die furchtbare wirtschaftliche Not hat die Arbeiter in Scharen aus der Kirche hinausgetrieben. Allein in den Jahren 1919 bis 1924 haben ungefähr 180 000 katholische Arbeiter ihren Austritt aus der Kirche erklärt. Das sind die Zahlen einer Statistik, die nicht einmal alle Verluste zu erfassen vermag. Wohl sind darunter viele, welche die Kirchensteuer zu dem Schritt veranlaßt hat, die also innerlich noch nicht mit der Kirche gebrochen haben. Wieviele aber gibt es daneben, die sich äußerlich noch zur Kirche zählen, innerlich aber längst abgestanden sind. Man hat berechnet, daß von den über 20 Jahre alten katholischen Arbeitern ungefähr der vierte Teil noch kirchlich ist. Es wäre fatal, wollte man sich durch die vollen Kirchen, die Schönheit des katholischen Gottesdienstes und den glanzvollen Verlauf katholischer Feste täuschen lassen: Wir haben auch in Deutschland eine brennende religiöse Not[1].

Was ist zu machen? Sollen wir voll Pessimismus einfach zuschauen und warten, bis bessere Zeiten kommen? Pessimismus sei ferne; er ist der Totengräber einer jeden Pastoration.

„Brüder, was sollen wir tun? (Apg. 2, 37). Das ist die Frage, die Antwort heischend vor uns steht. Die Antwort gibt uns Guéret in seinem schönen Buche: Ite ad oves! Die Schafe entfernen sich vom Hirten. Es gilt, ihnen nachzugehen. Das Gebet, immer notwendig, genügt nicht.

Die Plichtmäßigkeit dieser Pastorationsmethode beweist Guéret mit einer Fülle von Argumenten, die er aus der Hl. Schrift, den Vätern und der kirchlichen Lehre heranholt.

I. Ite ad oves — ein göttliches Gebot.

„Ite!" Wie oft hat Jesus Christus von diesem Ite ad oves gesprochen, wie oft die Pflicht, die Bedeutung und die Methode dieses Aufsuchens betont! Lesen wir Matthäus cap. 10 und Lucas cap. 9. Freilich muß man bei mehreren Stellen mehr auf den Sinn als auf den Buchstaben des Textes achten. Wir sollen nicht warten, bis man zu uns kommt, sondern wir müssen zu unserem Volke gehen. Hos duodecim misit ... Euntes praedicate. Jesus schickt uns in alle Städte, in jedes Haus. Er rät es nicht bloß, er befiehlt es: in quamcumque civitatem aut castellum ... ego mitto vos. Er schickt uns nicht nur zu den Gutgesinnten, zu unsern Freunden, zu den Familien, die noch christlich sind, sondern auch zu denen, die uns nicht kennen, die uns

[1] Rieger: Auf Gottes Ackerfeld, S. 131.

meiden. Ja, zu den Abseitsstehenden müssen wir vorzugsweise gehen: potius ite ad oves, quae perierant. Auch über die Art unseres Besuches belehrt uns der Meister: intrantes autem in domum salutate eam, dicentes: Pax huic domui. Grüßen wir liebenswürdig. Haben wir nur Worte des Friedens und der Liebe. Wenn man sich unseres Besuches würdig zeigt, um so besser. Wir werden dieser Familie Gutes bringen. Der Friede Gottes wird über sie herabsteigen: Si quidem fuerit domus illa digna, venit pax vestra super eam. Zeigt man sich unseres Segens unwert, dann wird der Besuch uns selbst von Nutzen sein: si autem non fuerit digna, pax vestra revertetur ad vos. Würde man uns abweisen — auch darauf muß man gefaßt sein —, gut; dann ziehen wir uns höflich zurück, ohne ein Wort des Unwillens fallen zu lassen. Nehmen wir diese dem natürlichen Menschen peinliche Verdemütigung an. Zum wenigsten wird ein solches Verhalten eine stille Predigt für diese mehr unwissenden als bösartigen Leute sein. Quicumque non receperit vos neque ambierit sermones vestros, exeuntes foras de domo. Bei einem späteren Besuch werden wir vielleicht besser aufgenommen.

Die 72 Jünger. Wie die Apostel, so erhielten auch die Jünger den Befehl, die Menschen aufzusuchen. Keiner wurde ausgenommen. Designavit Dominus et alios 72 et misit illos ... in omnem civitatem et locum[2]. Für sie gab es sicher mehr Schwierigkeiten als für die Seelsorger unserer Tage. Diese sind, im ganzen genommen, die geistigen Führer der Pfarreien. Die Jünger dagegen kamen als Fremde zu den Leuten, unbekannt und ohne jede Autorität. Ihr Besuch war eine vollständig neue Sache. Der Meister schickt sie trotzdem.

Unter gewissen Umständen wird der Hausbesuch hart sein. Aber wie [illegible] er dem Priester auch zu einer Quelle echt seelsorgerlicher [illegible] versi sunt autem 72 cum gaudio dicentes: Domine, etiam daemonia subiciuntur nobis[3].

Docete! Dieselbe Autorität, die uns sagt: „Ite!", sagt uns auch: Docete omnes[4]! Diejenigen, die nicht mehr zu uns kommen, können wir die Wahrheit nur lehren, indem wir sie ihnen dahin bringen, wo sie sind. Praedicate Evangelium omni creaturae[5]. Man kann den abirrenden Schafen nur predigen, indem man ihnen nachgeht. Euntes autem docete: geht zu den Leuten, um sie zu unterrichten. Oportet me evangelizare regnum Dei[6]. Diese Worte umfassen die ganze Mission des Erlösers. Sie umfassen auch die unserige. Indes, man kann nur Zuhörer evangelizieren. Finden wir sie nicht unter unserer Kanzel, dann sind wir schon gezwungen, sie aufzusuchen. Unsere Gegner machen es nicht anders. Sie ziehen von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus, säen Haß gegen uns und suchen uns auszustechen. Zu lange schon haben wir sie arbeiten lassen. Holen wir das Versäumte nach. Geben wir diejenigen nicht auf, die nicht mehr zu uns gehören wollen. Reichen wir ihnen die Hand.

---

[2] Luc. X, passim.
[3] Ibidem.
[4] Math. XXVIII, 19.
[5] Marc. XVI, 15.
[6] Luc. IV, 43.

Cognosco oves. Einen andern Text, der das Aufsuchen der Schäflein gebietet, finden wir bei Johannes. Er lautet: Cognosco meas et cognoverunt me meae[7]. Wir müssen ihn auf uns anwenden. Das Cognosco meas ist heute nur zu realisieren, wenn wir die Schafe aufsuchen. Das cognoscunt me meae ist nur denkbar, wenn wir mit jedem einzelnen nominatim sprechen, wenn wir alle mit Namen rufen. So ist es verständlich, wenn das Konzil von Trient sagt: Vi praecepti divini tenetur parochus oves suas cognoscere[8]. Der Besuch der Parochianen, Familie um Familie, ist die wesentliche Voraussetzung dafür, daß ein Seelsorger sagen kann: Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich.

Die Lehre des hl. Paulus. Wie die andern Apostel, so praktizierte auch St. Paulus die Pflicht des Hausbesuches. „Ohne Rückhalt habe ich euch alles verkündet und gelehrt, was von Nutzen sein könnte, öffentlich und von Haus zu Haus." So konnte er zu den Vorstehern der Kirche von Ephesus sagen[9]. Der Meister hatte den Auftrag gegeben: Praedicate Evangelium[10]. Der Jünger wiederholt: Praedica Verbum, verkünde das Wort, tritt auf, ob gelegen oder ungelegen, weise zurecht, tadele, ermahne mit aller Geduld und Lehrweisheit[11]." Und das, was er befiehlt, tut er selbst. Er predigt allen: den Hohen und Niedern, den Ungläubigen und den Gläubigen, den Feinden und den Freunden; er predigt überall zu Lande und zu Wasser, im Gefängnis, auf dem Areopag, auf den öffentlichen Plätzen, in jedem Haus. Er predigt immer, auf jede Weise, unter den verschiedensten Umständen: vor seinen Verfolgern wie vor den Christen, zur Zeit der Trübsal und der Freude, bei Tag und auch bei Nacht.

Achten wir auf die Gefühle seines apostolischen Herzens, wie sie namentlich in seinen Korintherbriefen zum Ausdruck kommen: Ich lebe [illegible] ihr seid meine beständige Sorge. Für euer Seelenheil habe [illegible]einen leidenschaftlichen Eifer, der nur durch meine Liebe zu Gott übertroffen wird, ein übernatürliches Feuer, das mich verzehrt. Kein Wunder; denn ich habe euch gezeugt zu einem Leben in Christus. Ich dulde nicht, daß man euch von einem andern Christus spricht als von dem, den ich euch verkündigt habe; daß ihr ein anderes geistiges Leben habt als jenes, das ich euch eingegossen habe. Ich weiß, was ihr mich kostet. Indes, ich will alles leiden und dulden für euch: vincula et tribulationes; sed nihil horum vereor[12]. O, ich möchte euch abwenden von diesen Dorfadvokaten, von diesen Phraseuren, diesen Sensationsmachern, die euch nur ausnützen, ohne euch zu nützen, die euch ein Glück verheißen, das nie realisierbar ist, die euch entchristlichen und Christus die Krone rauben wollen. Pseudoapostoli sunt, operarii subdoli, transfigurantes se in Apostolos Christi[13]. Was mich betrifft, omnium me servum feci, ut plures lucrifacerem ... Omnibus omnia factus sum[14]. Ich mache mich zum

[7] Joa. X, 3—14.
[8] Sess. XXIII, C. 1 De Reform.
[9] Act. XX, 20.
[10] Marc. XVI, 15.
[11] II. Tim. IV, 2.
[12] Act. XX, 23—24.
[13] II. Cor. IX, 13.
[14] I. Cor. IX, 19, 21.

Diener aller, um alle für Christus zu gewinnen. Ich gehöre ganz euch. Vobiscum per omne tempus ... per omnes civitates ... vos omnes, per quos transivi. Per triennium nocte et die non cessavi monens unumquemque vestrum[15].

Das ist die Sprache des Apostels Paulus, das ist sein Leben. Man müßte alle Handlungen dieses Apostels Revue passieren lassen, um zu zeigen, daß er der grand visiteur des chretientés gewesen ist. Er ist der Typ, nach dem sich der Seelsorger unserer Tage bilden muß.

II. Ite ad oves — ein kirchliches Gebot.

Caritas ex Deo est[16]. Jesus Christus hat uns die Liebe vom Himmel gebracht und seine Liebe hat uns gerettet. Seine Braut muß diese Liebe nicht weniger üben. Darum macht sie es uns zur Pflicht, die Kranken, die leidenden Glieder des Erlösers, zu besuchen. Wir sollen da nicht warten, bis man uns ruft, sondern müssen sie ungerufen aufsuchen[17].

Was nun die Kirche hinsichtlich der leiblich Kranken uns aufträgt, gilt auch für die seelisch Kranken. Um das zu erhärten, beruft sich Guéret auf Rundschreiben der Päpste Leo XIII. und Pius X. „Das Gesetz der christlichen Liebe öffnet seine Arme, um alle zu umfassen, wessen Standes sie auch seien ... Zu wiederholten Malen haben wir betont, die Diener des Heiligtums sollten zu ihrem Volke gehen (prodire in populum in eoque salutariter versari)." So Leo XIII. in seiner Enzyklika Graves de communi vom 18. 1. 1901. Und in einer Instruktion vom 27. 1. 1902 sagt derselbe Papst: „In Befolgung der Ratschläge, die wir in unserer Enzyklika Rerum Novarum gegeben, geht zum Volke, zu den Arbeitern, zu den Armen. Sucht ihnen mit allen Mitteln zu Hilfe zu kommen und sie besser zu machen."

Und das Mittel hierzu? Der Hausbesuch. Der Besuch der Gesunden ist ebenso gut eine Pflicht wie der Besuch der Kranken, wie das Predigtamt und alle andern Pflichten.

Pius X. spricht von den Seelsorgern in folgenden Worten: „Sie sind sicher gehalten, und zwar durch das Gebot Christi, die ihnen anvertrauten Schafe zu kennen und zu weiden[18]." Und seine berühmte Enzyklika Pascendi Dominici gregis nennt immer wieder als die Hauptbeschäftigung der Seelsorger: „die Herde des Herrn zu weiden." Diese drei Worte enthalten den Inbegriff des päpstlichen Rundschreibens.

Wie Leo XIII., so befiehlt uns also auch sein Nachfolger, zu allen zu gehen, um alle kennen zu lernen. Oder ist es die zerstreute Herde, die von selbst zum Schafstall zurückkehrt? Ist es der Verwundete am Weg nach Jericho, der seinen Wohltäter aufgesucht hat? Ist es die Samariterin, die auf Jesus gewartet hat? Nein, der Erlöser ist es, der die Sünder aufgesucht hat. Er hat auch seinen Aposteln und Jüngern befohlen, zu den Menschen zu gehen.

Parochus non tamen officio suo satisfacisse arbitretur, si domi inclusus exspectet, ut ad ipsum veniant parochiani. Hisce praesertim temporibus valet hoc praeceptum: Ite ad oves, quae perierunt domus Israel[19].

[15] Act. XX, passim.
[16] Ep. Joa. IV, 7.
[17] Rit. Rom. Tit. V, c. 4.
[18] Encycl. Acerbo nimis.
[19] Conc. Suessionense 1849.

O bewunderungswürdiges Schauspiel, wirklich würdig des Wohlgefallens Gottes, wenn ein guter Seelsorger sich mit seiner Pfarrei im einzelnen beschäftigt, Seele um Seele, mit Ausdauer und Eifer. Die Erfolge einer solchen Einzelpastoration sind groß. Tausendmal hat es die Erfahrung bewiesen, was eine solche Einzelarbeit zuwege bringen kann für die Umgestaltung einer Pfarrei, mochte sie auch zu den schlechtesten gezählt haben.

Der Liber status animarum.

Das Rituale Romanum[20] macht es den Pfarrern zur Pflicht, über alle ihm anvertrauten Seelen eine Liste zu führen. Dieser liber animarum ist das notwendige Resultat des Hausbesuches. Ohne Hausbesuch kann er nicht angelegt werden. In seinem Arbeitszimmer überschaut der Seelsorger seine Welt, zählt sie und klassifiziert sie. Er prüft, was den einen notwendig, den andern nützlich ist. Er studiert die geeigneten Mittel, um die Eifrigen besser zu machen und die Abständigen zu bekehren. Wie ein General stellt er seine cadres auf. Dazu bedarf er vollständiger Kenntnis seiner ganzen Armee.

Der liber animarum ist nicht irgendein Register, das man haben kann und auch nicht haben kann. Familia quaeque distincta in libro notetur . . ., in quo scribantur. Beachten wir die Ausdrücke notetur, scribantur. Sie sind ein Befehl. Die Kirche will, daß wir jeden Parochianen kennen. Das ist leicht in den kleinen und mittleren Pfarreien, schwierig in den großen.

Die Notwendigkeit des liber animarum liegt auf der Hand. Er verpflichtet den Pfarrer, seine Schäflin zu kennen und sich Rechenschaft zu geben über den Stand seiner Herde. Er ist ein geeignetes Mittel für die vigilantia pastoralis. Der Seelsorger, der kein sorgfältig redigiertes und stets auf dem Laufenden gehaltenes Seelenverzeichnis hat, setzt sich der Gefahr aus, die Hälfte seiner Pfarrkinder aus dem Auge zu verlieren, diejenigen zu vergessen, die in erster Linie seiner Betreuung bedürfen und sich einzubilden, in seiner Pfarrei sei alles in Ordnung, weil er um sich herum einen kleinen Stamm von eifrigen Christen sieht, die doch nur eine Minderheit bilden in der Menge der anonymen Sünder. Den Bestand erhalten, genügt heutzutage nicht mehr. Wir müssen erobern, und um zu erobern, müssen wir zu den Leuten gehen, müssen sie kennen lernen, müssen sie studieren und sie gewissermaßen auswendig wissen (savoir par coeur).

In den vier weiteren Abschnitten behandelt Guéret die Vorteile, die Eigenschaften, die Möglichkeit und die Methode der Einzelseelsorge. Das Buch ist wirklich gelebt. Man fühlt es, wie der Verfasser unter der religiösen Not seelisch leidet, wie er sein ganzes priesterliches Herz, seine ganze pastorale Erfahrung in das Buch hineingeschrieben hat. Es ist schade, daß das herrliche Buch noch keinen deutschen Übersetzer gefunden hat.

VOM MISSIONSFELDE UNSERER HL. KIRCHE.

Von P. Paas, M.-A., Trier.

Unter dieser Überschrift sollen hier die Hauptereignisse auf dem Gebiete des katholischen Missionswesens in zwanglosen Einzelbildern behandelt wer-

[20] Tit. X, c. 6.

den. Die Bilder wollen vor allem zeigen, wie sich die Grundsätze, die Pius XI. in seinen Missionsrundschreiben den Missionaren ans Herz legt, in der Heimat wie draußen auf den Missionsfeldern auswirken. Wenn dabei auch alle katholischen Missionen des Erdkreises berücksichtigt werden, so wird doch den Missionsfeldern der deutschen Orden und Gesellschaften eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ein kurzer Überblick über die Missionsfelder, die heute von deutschen Missionsgesellschaften verwaltet werden, soll darum diese Bilderreihe eröffnen.

DIE DEUTSCHEN MISSIONSFELDER.

Der Krieg und der Missions-Paragraph des Friedensdiktates von Versailles hatten für das deutsche Missionswesen, das vor dem Kriege so verheißungsvoll aufblühte, einen furchtbaren Rückschlag gebracht. Viele deutsche Missionsgesellschaften sahen sich gezwungen, ihre mit soviel Opfern an Geld und Menschenleben gegründeten Missionen ausländischen Gesellschaften zu überlassen. Es waren zum Teil Gebiete, die zu den schönsten und blühendsten Missionen der Welt gehörten, wie das Vikariat Togo der Steyler Patres und die Kamerun-Mission der Pallottiner.

Die erzwungene Ruhe nach dem Kriege brachte aber auch für die deutschen Missionsorden und Gesellschaften den Vorteil, daß sie sich eine bessere und breitere Basis in der Heimat schaffen und mehr Kräfte für zukünftige Aufgaben sammeln und gründlicher ausbilden konnten. Daß ihnen das möglich wurde und in so schwerer Notzeit auch in nicht geahnter Weise gelang, gehört mit zu den erfreulichsten Erscheinungen im kirchlichen Leben unserer Zeit. Es ist eine Tatsache, die der Selbstlosigkeit und der kirchlichen Gesinnung des deutschen katholischen Klerus und der Opferwilligkeit des katholischen Volkes das ehrenvollste Zeugnis ausstellt und auch dem unbefangenen Beurteiler im Auslande Bewunderung abringen muß.

Doch nicht lange dauerte diese erzwungene Ruhe für die deutschen Missionsgesellschaften. Während sie in den ihnen verbliebenen Gebieten, zum Teil auch, — in echt katholischer Gesinnung, — unter der Leitung ihrer ausländischen Mitbrüder, rüstig weiterarbeiteten, übernahmen sie an Stelle der verlorenen eine von Jahr zu Jahr sich steigernde Zahl neuer Missionsfelder. Heute verwalten 15 deutsche Missionsorden oder Gesellschaften, von denen einige in Deutschland zwei und mehr Provinzen haben, nicht weniger als 49 verschiedene Missionsgebiete in überseeischen Ländern. Auf diesen Missionsfeldern sind 891 Priester und 600 Brüder tätig; außerdem arbeiten noch 132 deutsche Priester und 47 deutsche Brüder in Missionsgebieten, die nicht unter deutscher Leitung stehen. Der gesamte in der Missionsarbeit stehende Missionsstab der männlichen deutschen Orden und Gesellschaften beläuft sich also auf 1023 Priester und 647 Brüder.

Von den außereuropäischen Erdteilen weist Asien die größte Zahl deutscher Missionsfelder auf. In China liegen 11, nämlich 6 Vikariate, 3 Präfekturen und 2 Missionen; in Japan 8 (2 Vikariate, 3 Präfekturen, 1 Abtei und 2 Missionen) und in Indien 1, nämlich die Diözese Bombay-Poona.

Auch in Afrika sind die deutschen Missionare wieder zahlreich ver-

treten. Sie verwalten dort nicht weniger als 13 selbständige Missionssprengel: 5 Vikariate, 6 Präfekturen, 1 Abtei und 1 Mission.

In Amerika stehen größere Missionsgebiete (1 Vikariat, 2 Präfekturen, 2 Prälaturen) unter deutscher Leitung; außerdem eine Negermission in den Vereinigten Staaten, eine Japanermission in San Franzisko und eine Indianermission in Süd-Dakota.

Endlich leiten die Steyler Patres 3 Missionen auf den Philippinen, 1 Vikariat auf den Kleinen Sunda-Inseln und 1 Vikariat und 1 Präfektur in Ozeanien. Ebendort haben auch die Missionare vom hl. Herzen und die Pallottiner je 1 Vikariat.

Fragen wir nach der Anteilnahme der einzelnen deutschen Missionsorden oder Gesellschaften an dieser Missionsarbeit, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Die Benediktiner von St. Ottilien, die im Jahre 1909 zum erstenmal nach Korea gingen, verwalten dort das Vikariat Wönsan, die Präfektur Yenki und die Mission Ilan. Wönsan steht unter der Leitung des Apost. Vikars Bischof Bonifatius Sauer.

In Afrika wurden sie durch den Krieg aus ihrem blühenden Vikariat Daressalam verdrängt, das heute von Schweizer Kapuzinern verwaltet wird. Im Jahre 1927 erhielten sie davon die Abtei Lindi zurück, während sie schon im Jahre 1921 die Präfektur Eshowe in Südafrika übernahmen, die 1923 zum Vikariat erhoben wurde.

In diesen 5 Missionsgebieten sind heute 82 Patres und 73 Brüder tätig.

2. Die deutschen Dominikaner arbeiten seit 1914 in der Mission Tingchow in China; seit 1923 ist die Mission Apost. Präfektur, für die 10 Patres und 2 Brüder ein schwieriges Arbeitsfeld, das durch die letzten Wirren fast zerstört wurde.

3. Von den fünf deutschen Provinzen des Franziskaner-Ordens verwaltet heute die brasilianische die Präfektur Santarem (14 Patres und 4 Brüder), die bayrische die Präfektur Shonchow in China (13 Patres und 2 Brüder), die westfälische und kölnische das Vikariat Tsinanfu in China (81 Patres und 9 Brüder), die sächsische die Mission Sachalin (3 Patres) und die thüringische das Vikariat Sapporo (21 Patres und 11 Brüder). Es stehen also insgesamt 83 deutsche Franziskaner (70 Patres und 13 Brüder) draußen im Missionsdienst.

4. Auch die deutschen Kapuziner beteiligen sich rege am Missionswerk. Die bayrische Provinz betreut das eigene Vikariat Araukanien (34 Patres und 34 Brüder), die rheinisch-westfälische das Vikariat Tsingchow in China (31 Patres und 2 Brüder). Im ganzen wirken 109 deutsche Kapuziner (73 Patres und 36 Brüder) in den auswärtigen Missionen.

5. Die deutschen Jesuiten besitzen ein eigenes Missionsgebiet in dem Vikariat Hiroshima in Japan mit 22 Patres und 4 Brüdern; 2 Patres und 2 Brüder sind in der Diözese Bombay-Poona in Indien tätig. Die seit 1928 staatlich anerkannte Universität in Tokio zählt 10 deutsche Professoren.

6. Von der stärksten deutschen Missionsgesellschaft, den Missionaren des Göttlichen Wortes von Steyl, die insgesamt 1034 Priester

und 1495 Brüder zählt, arbeiten 300 Patres und 100 Brüder in den Missionen. Ihnen unterstehen 5 Vikariate und 5 Präfekturen in China, Japan und Ozeanien (in China die Vikariate Lanchowfu, Sinyanchow, Tsingtao und Yenchowfu sowie die Präfektur Sinkiang, in Japan die Präfekturen Nagoya und Niigata, in Ozeanien das Vikariat Ostneuguinea und die Präfektur Mittelneuguinea). Sie leiten außerdem 3 Missionen auf den Philippinen, eine Negermission in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und eine Japanermission in San Franzisko.

7. Die deutschen Lazaristenmissionare unterhalten im Vikariat Limon (Amerika) 3 Stationen mit 8 Patres und 3 Brüdern. In der Erzdiözese Honduras, wo ein deutscher Lazarist, P. Augustin Hombach, Erzbischof ist, arbeiten 5 deutsche Patres und 2 Brüder.

8. Den Mariannhiller Missionaren sind in Südafrika das Vikariat Mariannhill, die Präfektur Umtata und die Mission Bulawayo anvertraut. Von den 113 Priestern und 305 Brüdern der Gesellschaft sind 78 Priester und 162 Brüder in den Missionen tätig.

9. Die Väter vom Hl. Geist übernahmen schon bald nach dem Kriege die Präfektur Kroonstadt in Südafrika; 15 Patres und 18 Brüder bilden heute den Missionsstab dieses Gebietes; in der neuen Präfektur Nigeria in Westafrika begannen 1930 4 Patres und 4 Brüder mit der Missionsarbeit. Außerdem sind 41 deutsche oder deutschsprechende Patres in andern Missionen der Gesellschaft tätig.

10. Die Missionare vom hhl. Herzen von Hiltrup haben ein eigenes Missionsgebiet in dem Vikariat Rabaul in Ozeanien (50 Patres und 42 Brüder) sowie in der in letzter Zeit schwer heimgesuchten Mission Ost-Kweichow in China (8 Patres). Mit den Missionaren, die in Gebieten ihrer ausländischen Mitbrüder tätig sind, stehen insgesamt 66 Patres und 43 Brüder der deutschen Provinz an der Missionsfront.

11. Die deutsche Provinz der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria behielt auch nach dem Kriege ihr früheres Missionsgebiet, das Vikariat Windhoek in Südwestafrika, bei, wo unter der Leitung des Bischofs Gotthardt 28 Patres und 32 Brüder arbeiten. Das dem deutschen Bischof Meising anvertraute Vikariat Kimberley zählt 20 deutsche Patres und 14 Brüder. Im Jahre 1925 erhielten sie noch die Präfektur Pilcomayo in Bolivien; unter Msgr. Breuer sind dort 3 Priester und 4 Brüder tätig.

12. Die Oblaten vom hl. Franz v. Sales betreuen ebenfalls in Südafrika das Vikariat Groß-Namaland, das 16 Priester- und 5 Brüdermissionare zählt.

13. An Stelle der im Kriege verlorenen schönen Kamerun-Mission übernahm Bischof Hennemann von den Pallottinern im Jahre 1922 in Südafrika die Präfektur Zentralkapland, wo ihm 12 Patres und 10 Brüder in der schwierigen Missionsarbeit zur Seite stehen. Seit 1925 betreut P. Vogel mit 8 Patres und 4 Brüdern die Präfektur Queenstown. Auch in die 1901 übernommene Mission Beagle Bay, heute das Vikariat Kim-

berley, in Australien, konnten wieder neue Missionare gesandt werden. Die deutsche Provinz hat 23 Patres und 23 Brüder in den Missionen.

14. Die deutschen Herz-Jesu-Priester verloren durch den Krieg die Mission Adamaua in Innerkamerun. Dafür übernahmen sie 1923 die Präfektur Gariep in Südafrika. Außer den 11 Priestern und 9 Brüdern, die dort tätig sind, unterhalten 4 Missionare eine Indianermission in den Vereinigten Staaten Nordamerikas.

15. Die deutschen Salvatorianer mußten im Kriege aus ihrer Mission in Assam weichen. Dafür erhielten sie im Jahre 1922 die Mission Schaowu in der chinesischen Provinz Fukien, wo heute auf 4 Stationen 6 Patres und 2 Brüder missionieren.

Einige deutsche Missionsgesellschaften arbeiten zwar noch im Verein mit ihren ausländischen Mitbrüdern in ihren früheren Missionen. Doch sind auch für sie eigene Missionsgebiete in Vorbereitung. Dazu gehören die Weißen Väter, von denen 24 Patres und 44 Brüder aus der deutschen Provinz in Innerafrika wirken. Zwei eigene Missionsgebiete sollen in nächster Zeit für sie abgetrennt werden.

Auch die Picpus-Väter, die 12 deutsche Patres und 5 deutsche Brüder auf dem Missionsfelde haben, sollen baldigst ein eigenes Gebiet erhalten.

Ebenso werden die deutschen Maristen die Präfektur Nordsalomonen übernehmen; 5 Patres und 4 Brüder arbeiten dort.

Eine geradezu führende Stellung nehmen die deutschen Missionen auf dem Gebiete der missionsärztlichen Fürsorge ein. Das im Jahre 1922 gegründete missionsärztliche Institut in Würzburg, das von dem ehemaligen Präfekten von Assam, Msgr. Dr. Becker, geleitet wird, konnte schon etwa ein Dutzend Ärzte und Ärztinnen in die Missionen senden; sieben weitere sollen in nächster Zeit folgen. Mehr als 50 Studenten und Studentinnen bereiten sich auf den Beruf des Missionsarztes vor.

Alles in allem lehrt schon dieser gedrängte Überblick, daß die deutschen Katholiken ihre Stellung auf dem Missionsfelde nicht nur zurückerobert, sondern noch bedeutend erweitert haben. Und die Tausende junger Leute, die sich in den Missionshäusern auf ihren Beruf vorbereiten, lassen eine noch reichere Entwicklung des deutschen Missionswesens für die nächste Zukunft erhoffen, wenn nicht die wirtschaftlichen Verhältnisse in der Heimat einen zu großen Rückschlag für diese Entwicklung bringen.

DIE KATHOLISCHE MISSION IM DUNKLEN ERDTEIL.

1. Bedeutung der Afrikamission in der Gegenwart.

Afrika, das soviele Jahrhunderte in der Nacht des Heidentums begraben lag und von jeder höhern Kultur abgeschnitten schien, ist heute daran, aus seinem tiefen Schlummer zu erwachen. Nicht länger mehr wird es der dunkle Erdteil, das Land der Sklaverei, der ausschließliche Machtbereich des Islam und des krassesten Fetischismus sein.

Leider vollzieht sich aber dieser äußere Gestaltwandel Afrikas mit einer schwindelerregenden Schnelligkeit. Eisenbahn und Auto, Luft- und Wasser-

wege, alles muß dazu dienen, das Antlitz des dunklen Erdteils in kürzester Frist von Grund auf umzugestalten. Wie über Nacht sieht sich der Schwarze vom Kral ins Auto, vom Zustand fast kulturloser Wildheit mitten in die letzten Errungenschaften der modernen Zivilisation hineinversetzt.

Mit der Annahme der europäischen Kultur und Bildung werden die Neger auch gründlich aufräumen mit den naiven religiösen und sittlichen Anschauungen ihrer Vorfahren. Was wird an deren Stelle treten? Wird der Islam mit seiner jeden wahren Kulturfortschritt hemmenden Glaubens- und Sittenlehre die Herrschaft über den ganzen Erdteil erringen? Wird die allzu schnell vordringende moderne Zivilisation, wird der Materialismus und der antireligiöse Geist, den sie mit sich bringt, diesen ungeheuren Kontinent und seine 130 Millionen Bewohner für jede höhere sittliche und religiöse Weltanschauung unempfänglich machen? Oder wird es dem Protestantismus oder der katholischen Kirche gelingen, die Seele des Afrikaners für sich zu erobern?

Noch läßt sich keine eindeutige Antwort auf obige Fragen geben. Noch sind die Würfel nicht gefallen. Aber eines ist sicher: Für Afrika ist heute der psychologische Moment seiner Bekehrung zum Christentum gekommen. Wenn der Baum am Fallen ist, dann gilt es, ihm die gewollte Richtung zu geben. Es ist dann nicht allzuschwer. Liegt er einmal am Boden zwischen dem Gestrüpp und Geäst des Urwaldes, dann ist es sehr schwer, ihn in eine andere Lage zu bringen. In Afrika ist heute der uralte Baum wirtschaftlicher, sittlicher und religiöser Einrichtungen am Stürzen. Die Neger selber sehen sich nach einem neuen religiösen und sittlichen Gebäude um, in dem sie sicher wohnen und zugleich sich die europäische Kultur und Bildung aneignen können.

Daher der große Andrang zu den Taufschulen, der sich heute in vielen Teilen des schwarzen Kontinents bemerkbar macht. Noch kürzlich schrieb der Obere einer noch jungen Mission im westlichen Teile unserer ehemaligen Kolonie Ostafrika: „Ohne daß man uns der Übertreibung zeihen könnte, müssen wir sagen: Wir werden förmlich überschwemmt von taufwilligen Heiden. Personal, Räumlichkeiten, Hilfsmittel, nichts steht mehr im Verhältnis zur Zahl der Taufschüler, die wir bereits unterrichten. Es ist traurig, aber wahr: Wir müssen die glänzendsten Anerbieten zurückweisen." „Im letzten Jahre", so schreibt ein anderer, „tauften wir auf der Station allein 1745 Neger. Unsere Pfarrei hat schon 5000 Getaufte. In 2 Jahren werden es 10 000 sein. Und für die beiden folgenden Jahre warten wieder 7448 Bewerber auf die hl. Taufe." „In Jahrzehnten", so heißt es in einem andern Bericht, „haben wir nur 3609 Christen gewonnen. Heute verlangen 15 798 Bewerber nach der hl. Taufe. Die Häuptlinge, die früher nichts vom Christentum wissen wollten und ihre Untertanen vom Verkehr mit den Missionaren zurückzuhalten suchten, melden sich heute in großer Zahl zur Taufschule. Mit ihrer Bekehrung wird das Volk ein christliches werden." Der Bischof von Bangueolo mußte aus Mangel an Missionaren verbieten, mehr als 200 Erwachsene jährlich auf den einzelnen Stationen zu taufen, und doch warten 300 000 Heiden auf die Aufnahme in die Taufschulen. Ähnlich ist es in andern Vikariaten: Viele Tausende müssen abgewiesen oder auf später vertröstet werden.

Auf später! Aber werden sie so lange warten? Werden sie nicht vorher dem Materialismus, dem von Südafrika aus vordringenden Bolschewismus oder der modernen Gottlosigkeit in die Hände fallen? Wird es in einigen Jahrzehnten nicht schon zu spät sein?

Diese Entscheidungsstunde und damit die große Bedeutung der Afrikamission in der Gegenwart macht es begreiflich, warum die Kirche gerade hier so große Anstrengungen macht und so viele Streitkräfte ihrer Missionsarmee einsetzt, so daß man Afrika wohl als eines der am besten mit Arbeitern versehenen Missionsfelder bezeichnen kann. Von den 12 712 Missionspriestern, die nach P. Robert Streit auf der ganzen Erde im Missionsdienst stehen, entfallen 2769, also stark ein Fünftel, auf Afrika. Von den 4019 Brüdern sind nach demselben Statistiker 1598, also nahezu 40 Prozent, von den 30 756 Missionsschwestern 6525, ungefähr ein Fünftel, und von den 73 828 Missionsgehilfen 26 740, nahezu 40 Prozent, auf dem afrikanischen Missionsfelde tätig. Die ganze katholische Missionsarmee in Afrika wäre also nach diesen Berechnungen 37 651 Mann stark. P. Karl Streit rechnet in der Neuauflage des Atlas hierarchicus für ganz Afrika 4550 Priester; dabei ist der Klerus der regulären Diözesen mitgezählt. Die übrigen Zahlen stimmen ungefähr mit den obigen überein: 1360 Missionsbrüder, 7522 Schwestern und 27 958 Katechisten und Lehrer, also insgesamt 41 390 Mann.

Die europäischen Missionare verteilen sich auf nicht weniger als 20 verschiedene Missionsgesellschaften, von denen drei: die Lyoner Missionare, die Väter vom Hl. Geist und die Weißen Väter fast ausschließlich Afrikamissionare sind. Erstere wirken hauptsächlich in den Küstenländern, letztere im Innern des dunklen Erdteils.

2. Erfolge und Aussichten der katholischen Kirche in Afrika.

Recht erfreulich sind die bisherigen Erfolge dieser gewaltigen Missionsarmee in Afrika. Von Jahr zu Jahr gewinnt die katholische Kirche mehr und mehr an Boden.

Ein ziemlich deutliches Bild dieses Fortschrittes bietet die hierarchische Entwicklung der afrikanischen Kirche im Verlauf der letzten 100 Jahre. Während man bis zum Jahre 1840, abgesehen von einigen ältern Kirchen in Nord- und Nordostafrika und auf den afrikanischen Inseln, nur von einigen Missionsanfängen an den Küsten sprechen konnte, verzeichnet P. Werner S. J. in seinem Missionsatlas für das Jahr 1885 bereits 37 kirchliche Bezirke. Seit den achtziger Jahren drangen die Missionare auch ins Innere des schwarzen Kontinentes vor. Im Jahre 1908 kann P. Schwager in seinem Werkchen: „Die Mission im afrikanischen Weltteil" schon 61 kirchliche Gebiete aufzählen. Bis zum Jahre 1930 war diese Zahl auf 138 angewachsen. Es sind nach P. Freitag S. V. D.: 11 reguläre Diözesen, 3 Diözesen und 2 Vikariate, die unter der Leitung der Kongregation für Orientalen stehen, und 122 Propagandadistrikte. Letztere zerfallen wieder in 3 Diözesen, 72 Vikariate, 39 Präfekturen, 1 Abtei, 1 Prälatur nullius und 6 Missionen.

Einen großen Fortschritt stellt die Zusammenfassung dieser vielen Gebiete in Apostolische Delegationen dar. Die älteste dieser Delegationen

in Afrika, die von Ägypten und Arabien, mit der 1928 auch die Vikariate Eritrea und Abessinien vereinigt wurden, reicht ins Jahr 1838 zurück. Die 20 südafrikanischen Missionsfelder, 10 Vikariate und 10 Präfekturen, wurden 1922 zu einer Delegation vereinigt. Der Apostolische Delegat, Msgr. Gijlswijk O. Pr., hat seinen Sitz in Bloemfontein. Zwei neue Delegationen wurden 1929 geschaffen. Die eine umfaßt die 19 Bezirke des Belgischen Kongostaates und die beiden Vikariate von Deutsch-Ostafrika, die unter belgischer Mandatsverwaltung stehen. Apostolischer Delegat ist Erzbischof Dellepiane. Alle übrigen afrikanischen Missionsdistrikte unterstehen dem Apostolischen Delegaten Erzbischof Hinsley. Die Delegationen sichern einen engeren Anschluß der Missionen an Rom und eine wirkungsvollere Zusammenarbeit aller Kräfte und Erfassung des ganzen Missionsfeldes durch die einzelnen Missionsorden.

Noch erfreulicher ist es, die zahlenmäßigen Fortschritte der katholischen Kirche in Afrika in den letzten Jahrzehnten zu verfolgen. Die Gesamtzahl der Katholiken (auswärtigen und einheimischen) betrug:

1884: 1 692 720 Seelen (nach Werner, Missionsatlas);
1900: 2 089 563 Seelen (nach den „Katholischen Missionen");
1908: 2 441 000 Seelen (nach P. Krose, Missionsstatistik);
1927: 5 329 455 Seelen (nach P. Streit, Atlas hierarchicus).

Das schnelle Anwachsen der Katholikenzahl ist vor allem der Zunahme der Heidenchristen durch die Missionsarbeit zu verdanken. Für das Jahr 1900 rechnete P. Huonder rund 400 000 katholische Heidenchristen, für das Jahr 1908 schon 800 000, für 1911 rund 1 050 000. In seinem Buche „The native Problem in Afrika" gibt der Amerikaner Buell die Zahl der katholischen Heidenchristen in Afrika für das Jahr 1928 auf 4 015 332 an.

Noch klarer springt der schnelle Fortschritt in die Augen, wenn wir z. B. die Mission in Innerafrika für sich betrachten, für die seit 1880 genaue Zahlen vorliegen. Sie zählte

1880:	2	kirchliche	Gebiete	mit	insgesamt	250	Katholiken
1890:	5	„	„	„	„	5 000	„
1900:	6	„	„	„	„	60 000	„
1910:	6	„	„	„	„	144 000	„
1920:	8	„	„	„	„	300 000	„
1930:	12	„	„	„	„	605 488	„

Die Zahlen verdoppeln sich also stets von 10 zu 10 Jahren. Und die große Zahl von 223 433 Taufbewerbern im Jahre 1930 läßt hoffen, daß diese Entwicklung im begonnenen Jahrzehnt anhält, ja wohl noch überboten wird.

Für die Zukunft der katholischen Kirche in Afrika kann man also wohl die frohesten Hoffnungen hegen. Freilich auch die Protestanten, europäische wie amerikanische, machen die größten Anstrengungen, die Neger Afrikas für sich zu gewinnen. Reiche Mittel stehen ihnen in der Regel zur Verfügung; Ärzte und gut ausgebildetes Pflegepersonal, niedere und höhere Schulen und Spitäler stellen sie in den Dienst ihrer Missionswerbearbeit. Doch bleiben ihre Erfolge bis jetzt hinter denen der katholischen Mission ziemlich weit zurück. Vom Jahre 1885 bis 1900 wuchs die Zahl ihrer Christen von 575 994 auf 695 432, also in 15 Jahren nur um 119 438

Seelen. Für 1928 verzeichnet der oben erwähnte Amerikaner 1 830 582 protestantische Heidenchristen und 721 421 Taufbewerber, also zusammen 2 552 003 Anhänger, während er die entsprechende Zahl der Katholiken mit 5 366 114 angibt.

Der größere Erfolg ist also entschieden auf der Seite der Katholiken. In vielen Gebieten haben diese einen gewaltigen Vorsprung gewonnen. Seitdem die Abgrenzung der Länder in Zonen, die den einzelnen Bekenntnissen vorbehalten waren, in den meisten Gebieten Afrikas gefallen ist, dringen die katholischen Missionare mit viel Erfolg auch in die bisher ihnen verschlossenen Gebiete vor.

Überblickt man die geschilderte Entwicklung und vor allem den ungeheuren Aufschwung, den die katholische Mission gerade im letzten halben Jahrhundert nimmt, so kann man heute mit noch mehr Recht schreiben, was P. Schwager im Jahre 1908 am Schlusse seiner Abhandlung bemerkt: Schreitet das Werk der Glaubensverbreitung im bisherigen Tempo fort, so wird Afrika, soweit es nicht mohammedanisch ist, nach einem weitern halben Jahrhundert wohl zum großen Teil ein christlicher Erdteil sein, der nur noch kümmerliche Reste des Heidentums in sich birgt. Dieses in nicht allzu weiter Ferne winkende Ziel ist gewiß des Schweißes der Edelsten wert. Ob aber das christliche Afrika der Zukunft überwiegend katholisch oder protestantisch sein wird, ist noch nicht entschieden. In Süd- und Westafrika hat der Protestantismus stellenweise einen weiten Vorsprung gewonnen, während in Ostafrika und der afrikanischen Inselwelt (man kann heute wohl hinzufügen auch im weiten Kongogebiet, in Kamerun und im westlichen Sudan) ein Überwiegen des Katholizismus festzustellen ist. Es wird somit von der Energie, mit der man Kräfte und Mittel für die besonders gefährdeten Landstriche zu gewinnen und zu steigern weiß, nicht wenig abhängen."

EINE NEUE GESETZGEBUNG FÜR DIE KIRCHLICHEN UNIVERSITÄTEN UND HOCHSCHULEN.

Von Prof. Dr. M. Wehr, Trier.

Der Osservatore Romano veröffentlichte am 28. Juni dieses Jahres die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum" vom 24. Mai ds. Js.: De Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum. Dieses neue Dokument Pianischer Gesetzgebung bringt eine so tiefgreifende Neuordnung des kirchlichen Universitäts- und Hochschulwesens, daß es zweifellos von weittragendster Bedeutung für die ganze kirchliche Wissenschaft werden wird.

Einleitend erinnert der Papst daran, daß Glaube und Wissen auf einander angewiesen sind und sich wechselseitig ergänzen, daß demnach auch die Kirche die Pflege der Wissenschaft und Verbreitung wahrer Bildung unter der Menschheit stets als ihre hehre Aufgabe betrachten mußte. Von Anfang an, durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage blieb die Kirche stets dieser Aufgabe treu. Die Geschichte kündet es uns laut, wie sie Hüterin und Trägerin von Wissenschaft und Bildung geworden ist. Die Verdienste der Kirche, insbesondere des Hl. Stuhles sind in dieser Hinsicht unsterblich. Ihren Gegnern gegenüber gilt noch heute Tertullians Wort: „Desinunt odisse qui desinunt ignorare" (Ad Nat. I. 1).

Den Spuren seiner Vorgänger folgend und im Bewußtsein seiner hohen Verantwortung, so führt der Papst aus, habe er seine besondere Aufmerksamkeit der kirchlichen Wissenschaft zugewandt und alles getan, den kirchlichen Universitäten und Hochschulen die gebührende wissenschaftliche Hochstellung zu verschaffen. Er habe von Anfang seiner Regierung an ein Gesetz geplant, durch das für die mehr denn 100 in allen Weltteilen errichteten Institute dieser Art Ziel und Lehrmethode sowie möglichst einheitliche Verfassung festgelegt würde. Hebung der theologischen Disziplinen, tiefere Einführung der Studierenden, insbesondere der Kleriker in die heiligen Wissenschaften sei vor allem nötig in unserer Zeit, da mehr denn je der Irrtum mit dem Schein der Wissenschaft sich umkleide. Zwecks Vorbereitung einer Neuordnung habe er bei der Kongregation für Seminarien und Universitäten einen eigenen Rat aus gelehrten und erfahrenen Männern gebildet. Unter seinem päpstlichen Schutz und seiner Leitung habe dieser Rat, unterstützt von Gelehrten aus den verschiedenen Nationen, in sorgfältiger Arbeit das aufgetragene Werk zu Ende geführt, so daß er jetzt seine Wünsche in die Tat umsetzen könne.

Der Papst verkündigt die neue Ordnung und verleiht ihr bindende Kraft für alle kirchlichen Universitäten und Hochschulen.

Die nunmehr geltenden Einheitssatzungen werden in 58 Artikeln zusammengefaßt. Sie zerfallen in 6 Titel:

I. Allgemeine Normen.
II. Personen und Leitung.
III. Studienordnung.
IV. Verleihung der akademischen Grade.
V. Gebäude, Lehreinrichtung, Verwaltung.
VI. Übergangsbestimmungen.

I. Allgemeine Normen.

An den Anfang stellt der Papst die Begriffsbestimmung: Kirchliche Universitäten und Hochschulen sind die vom Hl. Stuhl zur Vermittlung und Pflege der theologischen Wissenschaften oder verwandter Disziplinen errichteten und mit dem Rechte zur Verleihung akademischer Grade ausgestatteten Institute (Art. 1). Der Zweck ist, in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre den Hörern tiefere Kenntnis der Wissenschaftsgebiete zu vermitteln, sie zur Erkenntnis der Quellen zu führen, zu selbständigen wissenschaftlichen Forschungen und Arbeiten zu befähigen und auf Ausübung des Lehramtes vorzubereiten; endlich unermüdliche Pflege und Ausbau der Wissenszweige (Art. 2). Als kirchliche Fakultäten gelten die Theologischen, Juristischen und Philosophischen sowie auch alle anderen Fakultäten, die vom Hl. Stuhl zur Verwirklichung des eben gezeichneten Zweckes errichtet werden. Unter dem Namen „kirchliche Universitäten und Hochschulen" sind auch folgende in Rom vom Hl. Stuhl gegründeten Institute mit einbegriffen: Päpstl. Bibelinstitut, Orientalisches Institut, das Institut beider Rechte, das Institut für christliche Archäologie sowie das Institut für Kirchenmusik. Errichtung und oberste Leitung wie Bestätigung der Statuten und Lehrpläne ist ausnahmslos Sache der Kongregation für Seminarien und Universitäten. Nur die kanonisch errichteten und nach den Vorschriften dieser neuen päpstlichen

Konstitution approbierten Universitäten und Hochschulen haben das Recht, akademische Grade mit kirchlicher Rechtswirkung zu verleihen.

Die Verleihung des ersten Grades, des Bakkalaureats, ist den einzelnen Fakultäten freigestellt; die beiden anderen Grade, Lizenziat und Doktorat, verleiht jede Fakultät. Das Lizenziat bedeutet, daß der Kandidat seine Studien beendet und die Lehrfähigkeit für Anstalten, die keine Grade verleihen, erworben hat. Das Doktorat bedeutet überdies Lehrfähigkeit an Universitäten und Hochschulen, die jedoch gemäß Art. 21 auch noch durch andere Dokumente, insbesondere durch wissenschaftliche Abhandlungen und Bücher zu erweisen ist. Alle Fakultäten, auch die an weltlichen Universitäten errichteten, sind gehalten, unter Berücksichtigung freilich der mit den einzelnen Länder getroffenen noch geltenden konkordatären Abmachungen, sich den Vorschriften dieser Konstitution anzupassen.

II. Personen und Leitung.

1. Akademische Behörden. An der Spitze der Universität stehen der Kanzler, der Rektor Magnificus und die Dekane der einzelnen Fakultäten. Der Kanzler (Magnus Cancellarius) führt im Namen des Hl. Stuhles die oberste Aufsicht. Wenn der Hl. Stuhl nichts anderes bestimmt hat, so bekleidet diese Würde immer der kirchliche Prälat, dessen Jurisdiktion die Universität oder Fakultät untersteht. Der Rektor Magnificus wird von der Kongregation für Seminarien und Universitäten ernannt oder wenigstens, soweit bez. Ernennung Sonderrechte bestehen, von ihr bestätigt. Im übrigen ist hier den Statuten der einzelnen Hochschulen weiter Spielraum gelassen. Wo Fakultät und Seminar oder Kolleg miteinander verbunden sind, sollen durch die Statuten klare und wirksame Bestimmungen getroffen werden, damit die akademische Leitung von der Leitung des Seminars scharf unterschieden wird.

2. Professoren. Das System der ordentlichen und außerordentlichen Professoren wird adoptiert. Neben diesen können nach Bedarf vorübergehend für einzelne Fächer auch noch Dozenten angestellt werden. Die nähere Regelung ist den Statuten vorbehalten. Art. 21 zählt die Vorbedingungen für Anstellung auf. Notwendig ist die Missio canonica, die der Großkanzler der Universität gibt, nachdem der Hl. Stuhl das „Nihil obstat" erteilt hat.

3. Die Hörer. Zwei Klassen werden unterschieden: solche, die sich um die Grade bewerben, und andere. Die Aufnahmebedingungen für die eine oder andere Klasse, für Kleriker sowohl als für Laien, werden aufgezählt. Zur Immatrikulierung als Hörer für Erwerbung der Grade ist verlangt:

a) Reifezeugnis eines humanistischen Gymnasiums.

b) Überdies: 1. für theologische Fakultäten: wenigstens zwei Jahre scholastische Philosophie mit vorgeschriebenen Examina;

2. für Bibelinstitut: Lizenziat in Theologie;

3. bei Kleriken für Kirchenrecht, Orientalisches Institut, Institut beider Rechte, Institut für Kirchenmusik: Vollendung des sechsjährigen philosophisch-theologischen Studiengangs gemäß can. 1365.

Niemand kann mehreren Fakultäten zugleich angehören.

III. Studienordnung.

1. Die allgemeine Methode wird für die einzelnen Fakultäten kurz aufgezeigt, wie sie übrigens schon durch Kodex und sonstige kirchliche Erlasse im einzelnen festgelegt ist. Für alle Fakultäten werden in Art. 30 Seminarübungen vorgeschrieben. In der theologischen und philosophischen Fakultät müssen überdies Disputationen stattfinden.

2. Studienzeit. Der Lehrgang umfaßt:

a) In der theologischen Fakultät 5 Jahre;
b) in Kirchenrecht 3 Jahre;
c) in der philosophischen Fakultät 4 Jahre;
d) am Päpstlichen Bibelinstitut 3 Jahre;
e) am Orientalischen Institut 3 Jahre;
f) am Institut beider Rechte 4 Jahre;
g) am Institut für Archäologie 3 Jahre;
h) am Institut für Kirchenmusik, Abteilung für Gregorianischen Gesang 3 Jahre; Abteilung für Komposition 5 Jahre; Abteilung für Instrumentalmusik 4 Jahre.

Durch die Statuten soll unter Zugrundelegung der Anweisungen der Kongregation für Seminarien und Universitäten bestimmt werden, in welcher Weise die außerhalb einer katholischen Hochschule oder in einer anderen Fakultät gemachten Studien und Examina angerechnet werden können.

III. Lehrfächer und Examina.

Es werden Haupt-, Hilfs- und Spezialfächer unterschieden. Neben den Haupt- und Hilfsfächer sind je nach den besonderen Verhältnissen an jeder Fakultät auch einige Spezialfächer zu lehren oder wenigstens besondere Kurse über wichtige Fragen aus den Haupt- oder Hilfsfächern einzurichten. Zur Erwerbung der akademischen Grade sind alle Haupt- und Hilfsfächer sowie ein oder das andere Spezialfach pflichtmäßig. Die Statuten der Fakultät bestimmen das Nähere. Zur Gültigkeit der Grade müssen sich die Prüfungen auf alle genannten Fächer erstrecken.

IV. Die Verleihung der akademischen Grade.

Die akademischen Grade werden im Namen des regierenden Papstes, bei Vakanz des Hl. Stuhles im Namen des Hl. Stuhles verliehen. Alle Verleihungsprivilegien von Akademien, Kollegien oder Instituten irgendwelcher Art, die nicht eine eigentliche Fakultät mit eigenem Hochschulbetrieb sind, werden widerrufen. Ausgenommen wird hiervon nur die durch Pius X. am 23. 2. 1904 eingerichtete Bibelkommission, bei der auf Seiten des Kandidaten aber auch die Voraussetzungen wie bei den Universitäten erfüllt sein müssen. Das Doktorat kann nicht gemacht werden, ohne daß das Lizenziat erworben wurde. Der Ehrendoktor kann nur mit besonderer, in jedem Einzelfall nachzusuchender Genehmigung des Hl. Stuhles verliehen werden.

Es werden dann die besonderen Bedingungen für Bakkalaureat, Lizenziat und Doktorat aufgezählt.

Das Lizenziat kann nicht abgelegt werden: in Theologie vor vollendetem 4. theologischen Studienjahre; in Philosophie vor vollendetem 3.; in Kirchenrecht, Bibelwissenschaft, Orientalischen Studien und Archäologie vor voll-

endetem 2.; in beiden Rechten vor vollendetem 3.; in Kirchenmusik vor vollendetem 2., resp. 4., resp. 3. Studienjahr in der betr. Disziplin.

Das Doktorat kann nicht erworben werden vor Vollendung des letzten Jahres der oben als Studienzeit in den einzelnen Fakultäten angegebenen Jahre.

Der Kandidat muß alle voraufgehenden Examina bestanden und an den Übungen gemäß den Statuten der Fakultät teilgenommen haben. Ferner muß er zur Erlangung der Doktorwürde eine Dissertation einreichen, die die Eignung des Bewerbers zu wissenschaftlicher Forschung erweist und wissenschaftlichen Wert hat. Sie ist wenigstens zum Teil im Druck zu veröffentlichen. Die Dissertation muß er öffentlich verteidigen. Außerdem hat die Universität oder Fakultät noch eine weitere Prüfung der Kandidaten statutenmäßig festzulegen.

V. Gebäude, Lehreinrichtung, Verwaltung.

Die Konstitution gibt nur einige mehr allgemeine Anweisungen, die sich beziehen auf Gebäude, Bibliothek und wissenschaftliche Hilfsmittel, auf Besoldung der Professoren und Beamten und finanzielle Leistungen der Hörer. In jeder Universität oder Fakultät muß eine gutgeordnete, katalogisierte Bibliothek zum Gebrauch für Professoren und Hörer eingerichtet werden. Zweckentsprechende wissenschaftliche Institute und Laboratorien dürfen nicht fehlen.

VI. Übergangsbestimmungen.

Die Konstitution tritt in Kraft mit dem akademischen Studienjahr (d. i. Wintersemester) 1932/33. Die Artikel jedoch, die das Recht der Verleihung akademischer Grade betreffen, erlangen bereits 1931/32 Rechtskraft. Vor dem Jahre 1932/33 können die Examina noch in alter Form abgelegt werden. Mit 1932/33 sind für alle, auch jene, die ihre Studien schon vorher begonnen haben, die Bestimmungen der Konstitution maßgebend.

Alle kirchlichen Universitäten und Fakultäten, die vom Hl. Stuhl bereits errichtet und approbiert sind, müssen ihre Statuten den Bestimmungen der neuen Konstitution und den weiteren Verordnungen der Kongregation für Seminarien und Universitäten angleichen und vor dem 30. 6. 1932 der Kongregation zugleich mit einem Bericht über das akademische Leben und die wirtschaftliche Entwicklung in den letzten drei Jahren vorlegen. Wenn eine Universität oder Fakultät dieser Vorschrift nicht nachkommt, verliert sie ohne weiteres das Recht der Verleihung akademischer Grade.

Alle Gesetze, Gewohnheiten und Privilegien jedweder Art, die mit den neuen Vorschriften nicht im Einklang stehen, sind widerrufen.

BERUFSPRÜFUNG DER PRIESTERAMTSKANDIDATEN VOR ERTEILUNG DER WEIHEN.

(Instruktion der Sakramentenkongregation, vom 27. 12. 1930. A. A. S. XXIII, 120—130.)

Von Prof. Dr. M. Wehr, Trier.

Die Sakramentenkongregation ist gemäß c. 249, 2 zuständig für Prozesse über die Gültigkeit der Weihe oder die mit der Weihe verbundenen

Verpflichtungen. Sie hat nun im Laufe der Jahre feststellen müssen, daß es sich bei diesen Prozessen meistens um Priester handelt, die von den verantwortlichen Stellen übereilt und ohne hinreichende Prüfung des Berufs zur Weihe zugelassen wurden. Obwohl wirklich schwere Furcht, der gewissermaßen klassische Klagegrund in diesen Prozessen sich nicht erweisen läßt, so ergibt sich doch oft aus den Akten, daß die Kandidaten nicht ganz frei und aus innerem Antrieb heraus die Weihen empfingen. Die ungeheure Bedeutung gerade dieser Dinge für die Kirche und das Heil der Seelen veranlaßt die Kongregation schärfere Anweisungen zu geben und Vorkehrungen zu treffen, um alle Unberufenen von den hl. Weihen fernzuhalten.

§ 1. Prüfung des Charakters und Lebenswandels der Weihekandidaten.

Die Ordinarien werden an die ihnen obliegende verantwortungsschwere Pflicht erinnert, nur solche zuzulassen, von deren Eignung sie durch positive Argumente moralische Gewißheit erlangt haben. Die vom kirchlichen Recht hierüber aufgestellten Normen müssen für sie maßgebend sein. Es ist notwendig, recht früh, möglichst schon zu Beginn des theologischen Studiums, alle Ungeeigneten zu entfernen .

Die Kongregation gibt sodann Richtlinien, nach denen sie die Untersuchung geführt wissen will, ohne aber die Beobachtung aller Einzelheiten für jeden einzelnen Fall zur unbedingten Pflicht zu machen. Die Untersuchungsakten sind als Geheimakten im Archiv der Kurie aufzubewahren.

§ 2. Die Berufsprüfung vor Erteilung der Tonsur und niederen Weihen.

Spätestens zwei Monate vor der Tonsur richten die Kandidaten ein Gesuch an den Seminarleiter, in dem sie zum Ausdruck bringen, daß sie ganz frei und aus innerem Antrieb um Tonsur und niedere Weihen bitten. Der Regens unterbreitet unter Beifügung des Tauf- und Firmungszeugnisses und einer Begutachtung seinerseits die Gesuche dem Bischof und erhält von ihm, wenn nicht auf Grund des vorliegenden Materials das Gesuch schon von vornherein abzulehnen ist, den Auftrag, weitere Nachforschungen über Eignung und Eigenschaften des Petenten für die Zeit des Seminaraufenthaltes anzustellen. Der Regens wird die anderen etwa vorhandenen Seminarvorstände sowie die Professoren einzeln und in Konferenz über die zur Beurteilung des Berufs entscheidenden Gesichtspunkte hören. Der Regens teilt die Ergebnisse der Untersuchung und sein eigenes Urteil, dem naturgemäß besonderer Wert beizumessen ist, dem Bischof mit.

Um ein sicheres Urteil zu gewinnen, soll aber auch der Bischof vom Heimatpfarrer der Alumnen ein Zeugnis einfordern, das in Beantwortung eines von der Kongregation beigefügten Fragebogens ausführliche Angaben über den Kandidaten und seine Familie (Lebensführung, Ruf, Familienverhältnisse, erbliche Belastung usw.) bringen muß. Überdies soll, wenn es möglich ist, der Bischof, nachdem er die Untersuchungsergebnisse des Seminarleiters erhalten hat, sowohl diesen selbst als auch seinen Stellvertreter, jeden allein, um ihre Ansicht über die Kandidaten befragen. Wenn es dem Bischof zweckmäßig erscheint, so wird er auch noch von anderen zuverlässigen Personen, Geistlichen oder Laien, Erkundigungen einziehen. Ein kurzes Frageschema wird für diesen Zweck beigefügt.

Damit nicht genug. Der Bischof muß auch persönlich oder bei Verhinderung durch den Generalvikar, Seminarleiter oder durch die als Aufsichtsrat für die Disziplin bestellten Priester die Gesinnung der einzelnen Kandidaten genauer erforschen, um zu erkennen, welche Einflüsse bei der Berufswahl einwirken, und ob jeder über die zu übernehmenden Verpflichtungen volle Klarheit hat. Belehrung und väterliche Ermahungen müssen in rechter Weise Anwendung finden, Rat und Hilfe auch, wenn nötig, bei etwaigem Berufswechsel.

§ 3. Die Berufsprüfung vor den höheren Weihen.

Vor dem Subdiakonat ist die Prüfung in der oben angegebenen Form zu wiederholen. Die früheren Ergebnisse sind jedoch zugrunde zu legen und nur, soweit nötig, zu ergänzen. Wird der Alumnus zur Weihe zugelassen, so hat er folgende eigenhändig unterschriebene Erklärung abzugeben und mit einem Eid zu bekräftigen:

„Ego subsignatus N. N., cum petitionem Episcopo exhibuerim pro recipiendo subdiaconatus (seu diaconatus vel presbyteratus), Ordine, sacra instante Ordinatione, ac diligenter re perpensa coram Deo, iuramento interposito, testificor in primis, nulla me coactione seu vi, nec ullo impelli timore in recipiendo eodem sacro Ordine, sed ipsum sponte exoptare, ac plena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum.

„Fateor mihi plene esse cognita cuncta onera caeteraque ex eodem sacro Ordine dimanantia, quae sponte suscipere volo ac propono, eaque toto meae vitae curriculo, Deo opitulante, diligentissime servare constituo.

„Praecique quae caelibatus lex importet clare me percipere ostendo, eamque libenter explere atque integre servare usque ad extremum, Deo adiutore, firmiter statuo.

„Denique sincera fide spondeo iugiter me fore, ad normam ss. Canonum obtemperaturum obsequentissime iis omnibus, quae mei praecipient Praepositi, et Ecclesiae disciplina exiget, paratum virtutum exempla praebere sive opere sive sermone, adeo ut de tanti officii susceptione remunerari a Deo merear.

„Sic spondeo, sic voveo, sic iuro, sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia, quae manibus meis tango."

(Loco) . . . die . . . mensis . . . anni . . .

Dieselbe Erklärung ist in gleicher Form auch vor Diakonats- und Priesterweihe abzugeben. Gewöhnlich wird es vor diesen beiden Weihen einer neuen Untersuchung nicht mehr bedürfen. Wenn doch, so gelten die Richtlinien wie oben. Sollte sich inzwischen herausstellen, daß der Kandidat nicht berufen ist, oder sind ganz ernste Zweifel an seiner Eignung aufgetaucht, so muß der Bischof sich an den Hl. Stuhl wenden. Um dies und noch Schlimmeres zu verhüten, ist Sorge zu tragen, daß Unberufene möglichst frühzeitig entfernt werden.

Zuständig und verantwortlich bleibt die Ordinarius proprius des Weihekandidaten, der jedoch bei auswärts Studierenden dem Seminarleiter oder Ordinarius des Studienortes verschiedene Vollmachten übertragen kann.

Die Kongregation hofft, daß die treue Befolgung dieser Vorschriften dazu beiträgt, würdige Priester zu bilden, und Segen stiften wird für Kirche und Staat.

Die Instruktion wurde allen Ortsordinarien zugesandt mit dem Ersuchen, der Kongregation den Empfang zu bestätigen. Sie ist jedes Jahr in den Seminarien zu Beginn des Studienjahres vorzulesen. Über die Beobachtung der erlassenen Vorschriften ist dem Hl. Stuhl in dem Bericht über den Stand der Diözese Rechenschaft abzulegen.

RÖMISCHE ERLASSE U. ENTSCHEIDUNGEN

1. Päpstliche Kundgebungen.

a) Constitutio Apostolica „Pastoralis officii". — De novarum provinciarum ecclesiasticarum et dioecesium in Statu Borussico cirumscriptione. 13. 8. 1930. (A. A. S. XXIII, 34—41).

Die Konstitution brachte die rechtliche Durchführung der im Konkordat Preußens mit dem Hl. Stuhl, vom 14. Juni 1929, vereinbarten Diözesan- und Metropolitanordnung in Preußen. Der Text wurde durch die Diözesanblätter bereits früher veröffentlicht.

b) Radiobotschaft des Papstes an die Welt vom 12. 2. 1931. (A. A. S. XXIII, 65—70).

c) Schreiben des Hl. Vaters an den Bischof von Padua vom 1. 3. 1931 zur Feier des 700jährigen Todestages des heiligen Antonius von Padua. (A. A. S. XXIII, 71—80).

„Imitari non pigeat quod celebrare delectat" (Lect. IV ad Commune plurim. Martyrum), ist das Motto des Hl. Vaters. Nicht äußere Feier des Jubiläums, nicht Verehrung des Heiligen als des stets hilfsbereiten Wundertäters ist die Hauptsache, sondern Nachahmung seiner Reinheit und Demut, seines inneren, übernatürlichen Lebens und apostolischen Eifers. Ein Vorbild soll der Heilige vor allem sein für die männliche Jugend, jene in erster Linie, die in den Reihen der Katholischen Aktion stehen, für die Missionare und Prediger und ganz besonders für die Ordensleute.

Es ist bekannt, wie der Konflikt zwischen Vatikan und Faschismus sich gleich einem dunkeln Schatten auch auf die Jubiläumsfeierlichkeiten niedersenkte.

d) Handschreiben des Hl. Vaters an den Kardinal-Erzbischof von Mailand zum Schutz der Katholischen Aktion vom 26. 4. 1931. (A. A. S. XXIII, 145—150).

Der Brief ist die Antwort des Papstes auf eine Rede Giuriatis, des Sekretärs der faschistischen Partei, und vor allem eine scharfe Warnung an das faschistische Regime in Italien, das aus einer in jener Rede vertretenen Staatsauffassung heraus den Menschen in seiner Totalität auf den Staat hinordnen, von ihm ganz abhängig machen, alles dem Staate überantworten, die Katholische Aktion lahmlegen und die in Art. 43 des Konkordats festgelegte ausdrückliche Anerkennung der Katholischen Aktion gegenstandslos machen will.

e) Motu proprio „Praecipua sane" vom 24. 4. 1931. (A. A. S. XXIII, 151).

Durch dieses Motuproprio wird das Amt eines Apostolischen Visitators der Priesterseminare Italiens (mit dem Namen „Visitator Ordinarius") als dauerndes Amt bei der Kongregation der Seminarien und Universitäten errichtet. In den Regionalseminarien ist wegen ihres besonderen Verhältnisses zum Hl. Stuhl wenigstens jedes Jahr eine Visitation vorzunehmen. Die Maß-

nahme weist darauf hin, daß die oberste Leitung der Kirche der Priesterbildung noch erhöhte Aufmerksamkeit zuwendet. (Vgl. auch Mitteilungen S. 300 u. S. 304). Betrifft sie vorläufig auch nur die italienischen Seminare, so ergibt sich doch aus dem Text des Motuproprio, daß die Ausdehnung auf andere Länder beabsichtigt ist.

f) Litterae encyclicae „Quadragesimo anno". De ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo in annum XL post editas Leonis XIII Litteras encyclicas „Rerum novarum". 15. 5. 1931. (A. A. S. XXIII, 177—228).

g) Rede des Hl. Vaters, gehalten am 31. 5. 1931 im Konsistoriumssaal im Anschluß an die Verlesung des Dekrets über die Tugenden des ehrwürdigen Dieners Gottes Glycerio Landriani aus dem Piaristenorden. (A. A. S. XXIII, 229—232).

Den Kern der Rede bildet der feierliche Protest des Papstes gegen den am Tage vorher in ganz Italien losgebrochenen Sturm gegen die Jugendabteilungen der Katholischen Aktion.

2. Hl. Offizium.

a) Verurteilungen:
P. Martial Lekeux, L'Ami. Paris, Editions Saint-Michel, am 4. 3. 1931. (A. A. S. XXIII, 117).
Dr. Th. H. Van de Velde, Het volkomen Huwelijk (die vollkommene Ehe), mit dem Hinweis auf c. 1396, auf Grund dessen zuleich mit der Verurteilung des Originals alle Übersetzungen verboten sind, am 11. 3. 1931. (ebd).
Alberto del Fante: A Padre Pio di Pietralcina, l'Araldo del Signore. Bologna, Galleri, editore, 1931. (pag. 513 con illustrazioni).

Das heilige Offizium erklärt ausdrücklich, daß dieses Werk, weil es über angebliche Wunder und andere außerordentliche Erscheinungen handelt und ohne das kirchliche Imprimatur erschienen ist, ohne weiteres gemäß c. 1399, 5 unter die verbotenen Bücher fällt. Zugleich erinnert die Kongregation an die schon früher in Sachen des P. Pius ergangenen Verordnungen. (A. A. S. XV, 356; XVI, 368). Es bleiben persönliche Besuche sowohl als auch brieflicher Verkehr mit dem genannten Pater verboten. 20. 5. 1931. (A. A. S. XXIII, 233).

b) Dekret betreffend die „sexuelle Erziehung" und „Eugenik" vom 21. 3. 1931. (ebd. S. 118).

Die Kongregation gibt auf die von ihr formulierte Frage, ob die unter dem Namen „sexuelle Erziehung" oder „sexuelle Aufklärung" propagierte Erziehungsmethode gebilligt werden könne, die Antwort: negative. Es sei bei Erziehung der Jugend die von der Kirche und heiligen Männern angewandte und vom Hl. Vater in seiner Enzyklika „Über die christliche Erziehung der Jugend", vom 31. Dezember 1929, empfohlene Methode beizubehalten. Es müsse nämlich vor allem für eine umfassende, gründliche, konsequente religiöse Erziehung der Jugend beiderlei Geschlechts Sorge getragen werden. Hochschätzung und Liebe dieser himmlischen Tugend und Verlangen nach ihr seien zu wecken. Eifriges Gebet, häufiger Empfang der Sakramente der Buße und des Altars, kindliche Verehrung der reinsten Jungfrau Maria und Stellung unter ihren besonderen Schutz seien der Jugend immer wieder ans Herz zu legen; gefährliche Lektüre, unsittliche Schaustücke, schlechte Gesellschaft und jedwede Gelegenheit zur Sünde aber müsse sie sorgfältig meiden. Deshalb könne unter keinen Umständen gebilligt werden, was in letzter Zeit zur Ver-

teidigung der neuen Methode auch von einigen katholischen Autoren geschrieben und veröffentlicht wurde[1].

Die zweite höchste aktuelle Frage lautet: Was ist von der Eugenik, der sogenannten positiven sowohl als auch der negativen Theorie, und den von ihr zur Verbesserung des Menschengeschlechts unter Mißachtung des Naturrechts sowie göttlicher und menschlicher Gesetze über Ehe und Rechte des Individiums empfohlenen Mittel zu halten? Antwort: Sie sind durchaus zu verwerfen, weil falsch und in der Enzyklika über die christliche Ehe, „Casti connubii", vom 31. 12. 1930 verurteilt.

c) Das hl. Offizium veröffentlicht einen Widerruf des Bischofs von Piazza Armerina, Mons. Mario Sturzo, vom 8. 4. 1931, in dem dieser alles zurücknimmt, was er in Büchern und Zeitschriften gegen die katholische Lehre und die kirchlichen Bestimmungen betreffs des Studiums der scholastischen Philosophie in den Seminarien geschrieben hat. (A. A. S. XXIII. 161).

3. Kongregation für die Orientalische Kirche.

Durch Dekret vom 6. 1. 1931 (A. A. S. XXIII, 162—164) wurde die im Jahre 1924 gegründete „Catholica Unio" mit dem Zweck, durch Heranbildung von Klerus für die orientalischen Riten an der Wiedergewinnung der schismatischen Kirche zu arbeiten, von neuem bestätigt. Die verliehenen Ablässe sind auf weitere zehn Jahre verlängert. Die Statuten werden in der neuen, von der Kongregation gebilligten Fassung beigefügt.

4. Instruktion der Sakramentenkongregation, betreffs Berufsprüfung der Priesteramtskandidaten vor Erteilung der Weihen, vom 27. 12. 1930. (A. A. S. XXIII, 120—130). Siehe Mitteilung S. 304.

5. Konzilskongregation.

a) Dekret über den Gebrauch geweihter Glocken vom 20. 3. 1931. (A. A. S. XXIII, 129).

Die Kongregation schärft die von manchen Pfarrern oder Rektoren von Kirchen nicht beachteten Verordnungen des Kodex, c. 1169 § 4 über den Gebrauch geweihter oder gesegneter Glocken von neuem ein. Für nicht rein kirchliche Zwecke dürfen sie nur dann zur Verfügung gestellt werden, wenn Stiftungsbestimmungen, Notfall oder Gewohnheit es rechtfertigen. Sonst darf es nur mit besonderer Erlaubnis des Ordinarius geschehen. Die Ordinarien sollen mit Strenge auf Beobachtung dieser Vorschriften dringen.

b) Beitrag zur Diözesanverwaltung in Italien.

In Italien sind gemäß Artikel 57 der Instruktionen vom 20. 6. 1929 „Über die Kirchengüter" zwei Prozent der Benefizialerträge als Beitrag für Diözesanverwaltung und sonstige Diözensanzwecke abzugeben. Die Entscheidung der Kongregation in „Romana et aliarum" vom 20. 3. 1931 (A. A. S. XXIII, 165) besagt, daß die Choranteile der Kapitulare oder, wenn alle Einnahmen in Choranteilen bestehen, ein Drittel der Gesamteinnahme von dieser Steuer frei sind.

6. Apost. Pönitentiarie.

Gewinnung der Kreuzwegablässe durch Kranke. Dekret vom 25. 3. 1931. (A. A. S. XXIII, 167).

Um alle Kranken zur Übung der gerade für sie so trostreichen Kreuzwegandacht anzuregen, gewährt der Hl. Vater die folgende Vergünstigung: Alle Kranken, die nicht fähig sind, oder denen es schwer fällt, den Kreuzweg auf die

[1] Inwieweit die sexuelle Aufklärung von der Kirche abgelehnt resp. als individuelle Belehrung gestattet wird, vergl. in der Enzyklika „Über die christliche Erziehung der Jugend" den Abschnitt über die sexuelle Erziehung (Ausgabe Prof. Dr. v. Meurers, Paulinus-Druckerei, Trier, n. 61—64).

gewöhnliche Art oder in der von Clemens XIV. am 26. 1. 1773 genehmigten Form, d. h. durch Verrichtung von 20 Pater, Ave und Gloria zu beten, können in Zukunft alle irgendwie mit dieser Andachtsübung verbundenen Ablässe gewinnen, wenn sie andächtig und reumütig ein eigens gesegnetes Kruzifix (Stationskruzifix), das ihnen vom Priester oder sonst jemand dargereicht wird, küssen oder auch nur anschauen und dabei ein kurzes Gebet oder Stoßgebet zur Erinnerung an das Leiden und Sterben unseres Herrn Jesus Christus sprechen.

7. Römische Rota.

Prozesse an der Romana Rota 1930. (A. A. S. XXIII, 89—109).

Es wurden im Laufe des Jahres 1930 durch Endurteil insgesamt 63 Prozesse entschieden. Bei weitem den Hauptteil machen hiervon die Eheprozesse aus, nämlich 55, und zwar 53 Nichtigkeitsklagen, 1 Klage auf Trennung von Tisch und Bett, 1 Zwischenklage auf Erhebung weiterer Beweise. Die restlichen 8 Prozesse waren Streitsachen über Eigentum oder sonstige Rechte. In den 53 Ehenichtigkeitsklagen lauteten nur 14 Entscheidungen auf Ungültigkeit, alle anderen waren erfolglos: non constat de nullitate matrimonii. Als Nichtigkeitsgrund erscheint in 25 Fällen Vis et metus (einmal in Verbindung mit mangelndem Ehewillen), in 18 Fällen mangelnder Ehewille, insbesondere wegen Ausschlusses eines Ehegutes oder wegen beigefügter Bedingung; in 5 Fällen Impotenz; 1 mal öffentliche Ehrbarkeit, 1 mal unerlaubte Schwägerschaft, 3 mal Klandestinität. Sehr bemerkenswert ist, daß in 11 von den 14 Fällen, in denen der Klage Erfolg beschieden war, als Ungültigkeitsgrund Furcht und Zwang erscheint.

Dreißig weitere bei der Rota eingebrachte, in den Acta aufgeführte Klagen fanden durch Vergleich, Aufgabe des Prozesses oder ohne Endurteil sonstwie ihre Erledigung.

8. Kodexkommission.

Entscheidungen vom 29. 1. 1931. (A. A. S. XXIII, 110).

1. Ein Abt mit eigenem Jurisdiktionsgebiet (abbas nullius) kann, wenn er die Benediktion empfangen hat, Kirchen und Altäre konsekrieren, aber beides nur innerhalb seines Territoriums. Ausserhalb desselben wäre die Weihe trotz Erlaubnis des zuständigen Ordinarius ungültig.

2. Wenn es sich um Vertretung im Chordienst handelt, können Kanoniker oder Beneficiaten nicht durch die nach gewissen Sonderbestimmungen (vgl. Bayr. Konkordat Art. 10 § 1 Abs. 1b) für sie etwa bestellten Koadjutoren vertreten werden, obwohl die Vertretung gemäß c. 419 § 1 unter gewissen Voraussetzungen durch andere Kanoniker oder Beneficiaten an derselben Kirche statthaft ist.

3. In Diözesen, in denen es kein Kathedralkapitel gibt, soll der Bischof nach c. 423 geeignete Priester als Diözesankonsultoren bestellen, die als Rat des Bischofs die Rechtsstellung des Kapitels haben. Nach der Entscheidung der Kodexkommission können Ordensleute oder säkularisierte Ordenspriester nicht als Diözesankonsultoren berufen werden.

Trier. Wehr.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE.

Der selige Albert der Große als Naturforscher und Lehrer. Zum 650jährigen Gedächtnis seines Todestages von Dr. Rhaban Liertz. 12°. 62 S. Salesianer-Verlag, München 1930. Preis brosch. Mk. 0,60; geb. Mk. 1,—.

Das 650jährige Gedächtnis des Todestages des seligen Albertus Magnus im Jahre 1930 war ein Anlaß zu erneuter Besinnung auf die Bedeutung dieses größten Deutschen des Mittelalters. Ein Ausdruck dieser Besinnung war der Beschluß der Görresgesellschaft in Köln zu einer Gesamtausgabe der Werke des Gelehrten und die Bitte an den Papst um Heiligsprechung des Seligen und Erhebung zum Kirchenlehrer. Um weitere Kreise des deutschen Volkes mit der überragenden Persönlichkeit Alberts bekannt zu machen, schrieb Liertz mit Begeisterung und Liebe eine kleine Schrift, die ihn vor allem als universalen Gelehrten, Naturforscher und Lehrer schauen lehrt.

Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat de cognitione primi principii. Von Dr. Josef Santeler S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften, III. Bd. 1. Heft). Gr. 8°. IV und 92 S. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1930. Preis Mk. 3,40.

Für die Regsamkeit des philosophischen Lebens zu Anfang des noch wenig erforschten 14. Jahrhunderts ist diese Quaestio des Herveus sehr bezeichnend. Dieser eifrige Thomist und Mitglied desselben Ordens mit dem hl. Thomas scheint nach Santeler wenige Jahrzehnte nach dem Tode des Meisters in der wichtigen Frage nach dem Dasein Gottes dessen Beweis aus der Bewegung weitgehend aufgegeben zu haben. Statt dessen hat er dann den Beweis aus den Wirkursachen und ex possibilibus vollkommener auszubauen gesucht, wobei er bis zur Erörterung der letzten erkenntnistheoretischen Prinzipien vordringt. Neu ist bei ihm die Einbeziehung der Einheit Gottes in den Existenzbeweis. Die Monographie zeigt uns Herveus als einen freien, wahrheitsliebenden, gründlichen Geist, der sich allseitig mit Freunden und Gegnern seiner Zeit auseinandersetzt und von beiden lernt.

Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen. Von Dr. Hermann Schwamm. (Philosophie und Grenzwissenschaften, III. Bd. 5. Heft). Gr. 8°. IV und 67 Seiten. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1930. Preis Mk. 2,—.

Für die Behauptung Pelsters, daß die Lehre des Bannezianismus von den decreta praedeterminantia scotistischen Ursprungs sei, will Schwamm einen neuen Beweis aus der Entwicklung des Problems vom göttlichen Vorherwissen im Anfang des 14. Jahrhunderts liefern. Hatte der hl. Thomas gelehrt, daß Gott alles Zukünftige in der Gegenwart der Ewigkeit erkenne, Scotus aber die determinatio voluntatis divinae als Erkenntnisquelle für das kontingente Zukünftige eingeführt, so suchte der Zeitgenosse des Scotus, der englische Franziskaner Robert Cowton diese beiden Lehrpunkte zu verbinden. Weil er so weder reiner Thomist noch Scotist ist, wird er sowohl von dem Thomisten Thomas von Sutton als auch von dem Scotisten Jacobus de Aesculo angegriffen. Letzterer erklärt im Anschluß an Scotus das göttliche Vorherwissen aus der determinatio voluntatis divinae und verübelt es Robert, daß er nicht bloß die Argumente des Scotus gegen die thomistische Anschauung zurückweise, sondern überdies noch die beiden feindlichen Ansichten zu vereinen unternehme. Durch die Gegenüberstellung der Lehren des Robert Cowton und des Jacobus de Aesculo soll die determinatio als scotistisches Lehrgut erwiesen werden.

Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham. Quam ex Cod. Vatic. Palat. 998 edidit Martinus Grabmann. (Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. X.) 8°. 40 p. Verlag Aschendorff, Münster 1930. Preis geh. Mk. 0,95.

Dem Zweck dieser Sammlung, geeignete billige Texte für Seminarübungen an die Hand zu geben, entspricht vorliegendes Heftchen besonders, weil es als Einführung in das interessante und schwierige Problem des Universalienstreites gelten kann. Ein Schüler Ockhams — der Name ist in der benutzten Handschrift getilgt — hat da in 25 Argumenten die Gründe des Realismus gegen den Nominalismus aufgeführt, stellt dem 12 Gegengründe zugunsten des Nominalismus gegenüber, erklärt den von ihm mit Ockham vertretenen Nominalismus und löst die Argumente der Realisten. Der Herausgeber schickt der edierten Quaestio eine kurze Einleitung und Bibliographie voraus.

Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen von Wilhelm Hentrich S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften, II. Bd. 4. u. 5. Heft.) Gr. 8°. X u. 169 Seit. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1928. Preis Mk. 6,—.

Nachdem durch mehrere Jahrzehnte fast ausschließlich die mittelalterliche Scholastik Gegenstand erfolgreicher katholischer philosophiegeschichtlicher Forschung war, beginnt man nunmehr auch der neueren Scholastik größeres Interesse zuzuwenden. Und mit Recht. Denn hatte es auch beim Ausgang des Mittelalters den Anschein gehabt, als wäre die Scholastik mit dem Siege des Nominalismus und mit der Entstehung eines neuen Geistes erloschen, so war das doch keineswegs der Fall. Vielmehr erhielt sie im 16. Jahrhundert von Spanien aus neues Leben, wo sich kraftvolle Restaurationsversuche geltend machten. Neben den Dominikanern und Karmeliten trug vor allem die neue Jesuitenschule zu einer erfreulichen Blüte neuthomistischer Philosophie bei und trieb diese Bewegung auch über die Grenzen Spaniens hinaus. Namen wie Vasquez, Molina, Johannes de Lugo und Suarez sind ja nicht unbekannt. Daneben trat Gregor von Valencia (1549—1603) zu sehr zurück, der größte Verdienste um den thomistischen Geist in Deutschland hat, den er auf den Universitäten Dillingen und besonders Ingolstadt über 20 Jahre vertrat. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß Pater Hentrich eine eingehende Geschichte des Lebens und der Lehre dieses verdienstvollen Mannes in Angriff genommen hat und uns einen selbständigen Ausschnitt dieses Werkes über dessen Stellung zum Problem des Zusammenwirkens Gottes mit der menschlichen Freiheit vorlegt. Auf Grund umfangreichen neuen Archiv- und Handschriftenmaterials kommt er zu dem überraschenden Resultat, daß der siegreiche Verteidiger des Molinismus in den Jahren 1600—1602, der bisher den Prämolinisten zugezählt und gar Martyr gratiae molinistiscae genannt wurde, eigentlich gar kein Molinist war, wenigstens ursprünglich nicht, daß er vielmehr gegen Bannez einen dem molinistischen parallelen Lösungsversuch vertrat, den „Valencianismus", der nicht mit Molina auf der scientia media aufbaut, sondern auf der Annahme, der Selbstentscheid des freien Willens sei kein eigener Akt, sondern identisch mit der Fähigkeit des freien Willens und deshalb keiner unmittelbaren speziellen Mitwirkung Gottes bedürftig. Die Schrift ist eine methodisch und inhaltlich gute Leistung.

Trier. Joseph Lenz.

NEUES TESTAMENT.

Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes, übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von Dr. Fritz Tillmann o. Professor der Theologie an der Universität Bonn. Band VII: Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus, von Professor Dr. Max Meinertz und Professor Dr. Fritz Tillmann. 4. Aufl. VIII, 169 S., brosch. RM 5,80, geb. in Leinen RM 7,80. Subskrip-

tionspreis: brosch. RM 5,20, geb. in Leinen RM 7,—. Band III: Das Johannesevangelium, von Professor Dr Fritz Tillmann, 4. Aufl. 1931. XII, 364 S. Ladenpreis: brosch. RM 11,80, geb. RM 14,30. Verlag Peter Hanstein, Bonn.

Ein guter Gesamtkommentar zur Hl. Schrift ist eines der notwendigsten Rüstzeuge für jeden Theologen. Die „Bonner Bibel" stellt einen solchen Gesamtkommentar dar. Während die Erklärung der einzelnen Bücher des AT. in kurzen Abständen zum ersten Mal herauskommt, kann vom NT. bereits die vierte Auflage erscheinen und zwar nicht mehr wie die zweite und dritte als unveränderter Nachdruck der ersten, sondern in neuer Bearbeitung. Jeder der zehn Teile ist in sich abgeschlossen und kann einzeln bezogen werden. Nach Fertigstellung umfasst der Kommentar zum NT. vier starke Bände.

Als ersten Teil dem Erscheinen nach veröffentlichen Meinertz und Tillmann: Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus. Wie bisher hat Meinertz dabei die Erklärung der Briefe an die Kolosser, Epheser und an Philemon übernommen, während Tillmann den Philipperbrief erläutert. Da der Streit um diese Briefe in den 13 Jahren seit der ersten Auflage des Kommentars nicht zur Ruhe gekommen ist, wird auf die neueste Fragestellung Rücksicht genommen, jedoch herrscht in der Aufzählung der Literatur weise Zurückhaltung. Zu den früheren Exkursen über wichtige Einzelfragen sind solche über die paulinische Mystik, die Haustafeln und die Auffassung von der Ehe hinzugekommen. Beim Eph. setzt sich Meinertz mit der neuerdings von Jos. Schmid verteidigten Enzyklikahypothese eingehender auseinander und hält daran fest, daß der Brief an die Gemeinde von Laodizea gerichtet gewesen sei. An Umfang ist der Kommentar der vier Briefe um 26 Seiten gewachsen, wobei jedoch das verbesserte Druckbild zu beachten ist.

Die Vorzüge der Erklärung des Johannesevangeliums durch Tillmann, sind bei den früheren Auflagen von den verschiedensten Seiten betont worden, sodaß es überflüssig ist, sie von neuem hervorzuheben. Inzwischen ist es Mode geworden, den Mandäismus zur Erklärung des pneumatischen Evangeliums heranzuziehen. Tillmann lehnt es mit Recht ab, diesem greisenhaften Gebilde einer verspäteten Gnosis die Zeilen seines Kommentars zu öffnen. Hat doch Erik Peterson auf der Neutestamentler-Tagung zu Eisenach 1927 den Nachweis erbracht, „daß der Mandäismus als eine Religionsbildung des 8. Jahrhunderts nichts mit dem Urchristentum zu tun habe". Das war, wie der Tagungsbericht bemerkt, für die „meisten eine große Überraschung und — Enttäuschung". In der Einleitung ist ein Abschnitt über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Iohannesevangeliums eingefügt und die „formgeschichtliche Methode" berücksichtigt worden. Die Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission hätten allerdings nicht von ihrer Stelle zu verschwinden brauchen, da sie ebenso wie die betreffenden Sätze des Syllabus vom 3. Juli 1907 für den Theologen immer noch zeitgemäß sind. Die Zahl der Exkurse ist von 38 auf 44 angewachsen, ein Zeichen, welche Fülle von Problemen im vierten Evangelium steckt. Die Schwierigkeiten der Textfolge zwischen den Kapiteln 5—7 möchte Tillmann nicht mehr wie früher (vgl. S. 10) durch die Beziehung des „Werkes" in 7, 21 auf die spätere Heilung des Blindgeborenen beheben, sondern mit Lagrange, Meinertz u. a. durch Umstellung der Kapitel 5 und 6. Leider ist die unhaltbare Erklärung zu 5, 2 stehen geblieben, daß der Bethesdateich „ein heilkräftiges Wasser" enthalten habe, „das von Zeit zu Zeit aufwallte und gerade dann seine Heilkraft bewährte, wenn das frisch aufsprudelnde Wasser mit mineralischen Bestandteilen stark gesättigt war" (S. 121). Gibt es mineralische Quellen, in denen „Blinde, Lahme und Schwindsüchtige" gleicherweise geheilt werden? Seite 164 wird immer noch behauptet, die Jo. 7, 27 vorausgesetzte Lehre, sei „sonst nicht zu belegen". Ich habe den Vers in dieser Zeitschrift 1926 Seite 49—57 behandelt und eine Reihe von Belegen angeführt.

Möge die „Bonner Bibel" in ihrer neuen Bearbeitung zu den bisherigen eine große Zahl weiterer Leser unter Laien und Theologen finden.

Lexicon Graecum Novi Testamenti. Auctore Francisco Zorell S. J. Editio altera novis curis retractata. (Cursus Scripturae Sacrae) Parisiis (VI). Sumptibus P. Lethielleux Editoris, 1931. 8°. XXIV pag. et 1502 col. Brosch. 150 Frs., rel. 175 Frs.

Zorells griechisch-lateinisches Wörterbuch zum Neuen Testament erschien erstmals 1911 und war bald ein unentbehrliches Hilfsmittel für das wissenschaftliche Studium des Neuen Testamentes geworden. Die alten Wörterbücher sind veraltet, weil die sprachliche Durchforschung des hellenistischen Idioms in den letzten Jahrzehnten gewaltige Fortschritte gemacht und zum rechten Verstehen der neutestamentlichen Texte sehr viel Neues beigetragen hat. Zorell hatte bereits in der ersten Ausgabe seines Werkes darauf Bedacht genommen, auch die neuen profanen Quellen zu benutzen. Inzwischen ist zwar Preuschens Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament durch W. Bauer völlig umgearbeitet worden und stellt vor allem wegen seiner reichen Hinweise auf die neuesten Fragen und Lösungsversuche bei vielen Wörtern und Begriffen ein Werk von internationalem Ruf dar. Dennoch vermag es Zorells Lexion nicht zu ersetzen, am wenigsten dem katholischen Theologen. Während bei Bauer das religionsgeschichtliche Moment mehr zur Geltung kommt, zeigt sich Zorell als gründlicheren Philologen und Theologen, der die gewünschten etymologischen Angaben liefert und vor allem die theologischen Begriffe klarer und positiver entwickelt. In der Angabe der Belegstellen schließt er sich an das zum gleichen Cursus Scripturae Sacrae gehörige Compendium Introductionis an. Die Neuauflage ist um mehr als 100 Seiten gewachsen; indes ist der Zuwachs größtenteils auf die Wahl anderer Typen zurückzuführen. Vielleicht wäre es besser gewesen, die gutbezeugten Varianten nicht in einen Anhang zu verweisen, sondern an Ort und Stelle anzuführen, um doppeltes Suchen zu vermeiden. Der Fachausdruck ὀπωπιάζω wird in herkömmlicher Weise erklärt: in faciem sub oculos caedo. Der Schlag unter das Auge gilt aber im Faustkampf als unfair. Daher dürfte mit ὤψ das ganze Gesicht gemeint sein und ὀπωπιάζω den Schlag unter das Gesicht = unter das Kinn bezeichnen, den gefährlichen „Kinnhacken", der dem Gegner leicht zum „Knockout" wird.

Homiletischer Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Mit Inhalts- und Gebrauchsregistern. Von Msgr. Franz Stingeder, Ehrendoktor der Theol., Domprediger i. R. in Linz a. D. Verlag des Kathol. Pressvereins, Linz 1930. 8°. 440 und V Seiten. Brosch. 7,10 Mk.; geb. 8,90 Mk.

Die vielerörterte Streitfrage, ob unsere Exegese auf dem Holzwege sei, weil sie zu wenig auf das Leben, auf die Predigt, die Homilie vorbereite, also zu wenig „praktisch" sei, dürfte m. E. nicht durch theoretische Auseinandersetzungen, sondern wieder durch die „Praxis" gelöst werden. Aber nur jener wird die biblischen Texte zu wirklicher Homilie gestalten und nicht nur als äußere Verbrämung sondern als innerstes Mark der Predigt verwerten können, der vorher in gründlichem Studium das exegetische Verständnis gewonnen hat.

So ist auch die Reife Frucht, die uns der Linzer Altmeister hier vorlegt, aus einem sorgfältigen exegetischen Studium des ersten Evangeliums herausgewachsen. Stingeder zerlegt den Matthäustext „in Abschnitte, deren jeder für sich ein möglichst einheitliches, gedankliches Ganzes bildet". An eine kurze Erklärung der einzelnen Verse schließt sich jedesmal eine Darlegung der zur Homilie und Predigt brauchbaren Gedanken. Die literarische Eigenart des Matthäusevangeliums macht es dafür besonders geeignet. Aus einigen wenigen Stellen spricht doch noch mehr der Homilet als der Exeget, z. B. aus der Gleichsetzung Marias von Bethanien mit Magdalena (387 ff.), aus der Behauptung vom Fernsein der Jünger auf Golgotha „mit einer einzigen Ausnahme" — vgl. dagegen Lk. 23, 49 —.

Der Kommentar ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für jeden, der es verschmäht, fertige Predigten anderer vorzutragen. Die Inhalts- und Gebrauchsregister erhöhen seinen Wert und seine Verwendbarkeit. Möge uns der Verfasser ähnliche Arbeiten über die drei anderen Evangelien schenken.

Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Übersetzung des Hebräerbriefes. Von Dr. Karl Theod. Schäfer. (23. Ergänzungsheft der Römischen Quartalschrift). Herder & Co., Freiburg i. Br. 1929. 8°. XII u. 200 Seit. Brosch. 10,— Mk.

Schäfer, der sich inzwischen als Privatdozent in Bonn habilitiert hat, legt uns hier seine Erstlingsarbeit und Promotionsschrift vor, mit der er sich erfolgreich in der exegetischen Wissenschaft eingeführt hat. Das Thema reizte mich aber schon vor dem Kriege, wobei ich besonders dem Verhältnis der lateinischen zu den koptischen Übersetzungen des Hebr. nachgehen wollte. Die vorliegende Untersuchung legt die Geschichte des latein. Hebräerbriefes von seinem ersten Auftreten auf latein. Boden an bis zum Siege der Vulgata über die Versio vetus latina dar. Daß Sch. den Hebr. aus dem gesamten Corpus Paulinum heraushebt, kommt der Arbeit sehr zustatten und ist in der späten Aufnahme des Briefes in den Kanon der westlichen Kirche eigens begründet. Die Ergebnisse der Untersuchung stellen in mehrfacher Hinsicht die bisherigen Auffassungen richtig, auch jene von Harnack und Diehl. Hoffentlich gelingt es dem Verfasser dieser entsagungsvollen Schrift, auch die übrigen Paulusbriefe einer so gründlichen Prüfung zu unterziehen.

Trier. Ketter.

PÄDAGOGIK, HOMILETIK.

Du und sie. Des Jungmannes Stellung zum Mädchen. Von Hardy Schilgen S. J. Umgearbeitete und bedeutend erweiterte Auflage. (51.—58. Tausend). Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1931. Preis kart. 2,80 Mk., geb. 4,— Mk.

1924 erschien die erste Auflage; 1931 erscheint das 51.—58. Tausend! Das Buch wurde auch in verschiedenen Sprachen übersetzt. Es war, wie der Verfasser im Vorwort hervorhebt, das erste und ist heute das einzige geblieben, das die Stellung des Jungmanns zum Mädchen eingehend erörtert. Der Verfasser hat die Erfahrungen, die er in den Aussprachen mit Jugendlichen gesammelt hat, in das Buch hineingearbeitet. Möge das gediegene Lebensbuch noch vielen Jugendleitern den rechten Weg weisen!

Unsere Kinder. Erfahrungen und Anregungen zur katholischen Kinderfreundearbeit. Von Adolf Deuster, Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1931. Preis kart. 2,20 Mk.

Vikar Deuster in Dortmund, Liebfrauen, der das katholische „Ferienhilfswerk" ins Leben gerufen hat, berichtet in vorliegender Broschüre über die Erfahrungen, die er in praktischer Arbeit gesammelt hat und verbreitet sich über die Aufgaben der katholischen Kinderfreundearbeit in der Zukunft. Wenn Rez. auch nicht allen Anschauungen und Einlassungen des Verfassers beitreten kann, so erkennt er doch gerne die ideale Angabe und das Werk und die schönen Erfolge des katholischen Ferienkinderhilfswerkes an.

Haupt-Katalog Herder & Co. Zweiter Band 1913—1929 mit Jahresbericht 1930. Preis Leinw. 3. —Mk.

Der Verlag Herder hat im Jahre 1913 einen Gesamtkatalog seiner Produktion seit Gründung der Firma im Jahre 1801 herausgebracht. Zu diesem Katalog wurden jeweils zu Silvester „Jahresberichte" als Nachträge geliefert. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verlag sich entschlossen hat, den Inhalt der Jahresberichte seit 1913 in einen Katalog als II. Band des Gesamtverzeichnisses zusammenzufassen. Der Katalog verzeichnet in seinem Hauptalphabet sämtliche Verfasser, Herausgeber, Mitherausgeber, Übersetzer, Mitübersetzer, Mitverfasser des Verlags von 1913 bis 1929. Im sachlich gegliederten Verzeichnis, das dem Hauptalphabet vorangestellt ist, sind die einzelnen Wissensgebiete und ihre Unterabteilungen zusammengestellt, sodaß, wer über ein bestimmtes Literaturgebiet Aus-

kunft sucht, hier die einschlägigen neueren Schriften des Verlags Herder in Gruppen geordnet findet. Ein alphabetisches Register führt alle wichtigeren Stichwörter aus den Titeln auf und macht es also möglich, einen Buchtitel auch dann zu finden, wenn der Suchende nur unzulängliche Daten zur Verfügung hat.

Die Bedeutung des Katalogs als Nachschlagebehelf für den Bibliothekar und jeden Bücherfreund liegt klar zutage. Nebenbei bemerkt, der Katalog stellt in seinen Tausenden von Buchtiteln ein beachtenswerte Kulturleistung dar und predigt für jeden Nachdenklichen eindringlich und überzeugend von der Bedeutung eines grundsatzfesten, zeitaufgeschlossenen und aktiven Verlegerstandes für die katholische Literatur, das Wort in weitestem Sinne genommen.

Was soll ich predigen? Eine Sammlung von Predigtthemen nach den Zeiten des Kirchenjahres und den besonderen Anlässen zusammengestellt aus den Predigtwerken erschienen in der Bader'schen Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader)) in Rottenburg a. N. (Württ.). Preis kart. 0,60 Mk.

Der Bader'sche Verlag, der eine Reihe tüchtiger und brauchbarer Predigtwerke herausgebracht hat — erinnert sei an Namen wie Stiegele, Kaim, Rieg, Rieger, Gmelch, Kranich, Restle, Bentele, Fink u. a. — legt hier zu besserer und leichterer Benutzung der bei ihm erschienen Predigtwerke einen recht praktischen Führer vor.

Trier. Weiler.

DOGMATIK.

Lehrbuch der Dogmatik. Von Dr. J. Pohle. Neubearbeitet von M. Gierens S. J., Prof. a. d. Phil.-Theol. Lehranstalt St. Georgen. 524 Seiten, brosch. Mk. 10.—, geb. Mk. 12.—.

Elf Jahre nach der 7. erscheint der erste Bad des hochgeschätzten Lehrbuches in achter Auflage, besorgt von einer anderen Hand. Der verdiente Verfasser hat mittlerweile (27. Febr. 22) diese Zeitlichkeit verlassen. Daß trotz des Wegfalls der werbenden Persönlichkeit des Autors in einer buchstäblich so traurigen Zeit der Verlag eine Neuauflage für aussichtsreich hielt, spricht für das Buch, dem inzwischen in Bartmann und Diekamp hochwertige Konkurrenten erstanden sid.

Die Aufgabe des Neubearbeiters war nicht leicht. Er selbst sieht sie in einem Doppelten: „Es soll tunlichst erhalten werden, was wertvoll ist und dem Buche bisher so viele Freunde erworben hat: es soll aber auch geändert werden, was durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt ist oder aus einem anderen Grunde dem besonderen Zweck eines Lehrbuches nach Inhalt oder Form im Wege steht" (Vorrede).

Die Erhaltung des Pohleschen Werkes forderte neben der Pietät gegen den † Autor auch der innere Wert seiner Doktrin. Sie folgt im allgemeinen der Tradition der Jesuitenschule, die er seinerzeit genossen hat, jedoch ohne Kleinlichkeit. Hier war die Harmonie zwischen Vorlage und Neubearbeiter ja ohne weiteres gegeben. Sie betrifft nicht nur die berühmten Schulkontroversen, sondern auch den großen Zug der Gedanken.

Die Aenderungen, deren Zahl die Vorrede als groß erklärt, betreffen vor allem die formelle Anlage des Buches. In langjährigem Gebrauche habe ich festgestellt, daß andere Lehrbücher in didaktischer Beziehung (Uebersichtlichkeit, Betonen des Wesentlichen, weise Beschränkung auf die Hauptsache) über Pohle hinausgewachsen sind (bes. gilt dies von Diekamp). P. Gierens hat dies auch gefühlt und bemüht sich, diesen Vorsprung der anderen aufzuholen. In dieser Hinsicht bedeutet das Streichen mancher Kleindruck-Bemerkung, der Austausch zwischen Groß- und Kleindruckstellen, die Hervorhebung der These durch Fettdruck, die genaue Charakterisierung der Argumente als Schrift-, Väter und theol. Vernunftbeweis und die Ausscheidung der Kirchenlehre aus dem Material der Beweise

(die propositio Ecclesiae gehört zur These, nicht zum Beweis!) einen entscheidenden Fortschritt. Auch das Druckbild selbst (Antiqua, sehr leserliche Typen auch im Kleindruck) darf als schätzenswerte Hilfe beim Studium begrüßt werden.

Aber auch zum Inhalt ein Wort! Hier fallen manche Neueinführungen auf. Die Einleitung ist bereichert um den § 2: Theologische Gewißheitsgrade und Zensuren (S. 20—26). Hier drängen sich auf engem Raume wertvolle Klärungen der Begriffe. Noch oft begegnet uns im weiteren Verlauf der hier grundgelegte und durchaus nicht nebensächliche Unterschied zwischen einer These, die ist de fide einfachhin.

Bei der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes finden sich wohl die meisten Aenderungen. Die Entscheidung des Vaticanums hat da eine sorgfältig abgewogene Erklärung erfahren (S. 28 f.), der ganze Stoff eine übersichtliche Neugliederung in 2 Thesen: 1. die Tatsache der natürlichen Gotteserkenntnis; 2. die Leichtigkeit der Gewinnung einer elementaren Gotteserkenntnis (S. 27 bzw. 32). Das folgende Stück: Erkennbarkeit Gottes aus den Tatsachen der Uebernatur, wobei auch der Doppelcharakter der Wahrheit von der Existenz Gottes als Glaubens- und Vernunftwahrheit zur Sprache kommt, zeigt überall die bessernde Hand. Das Kapitel über den Ontologismus wird erweitert durch die Besprechung des Intuitionismus französischer (Blondel, Bergson, Le Roy) und deutscher Prägung (Scheler, Joh. Hessen, S. 80—82).

Die göttliche Aseität wird nicht unglücklich verdeutscht zu Selbstwirklichkeit (S. 98). Der atl. Eingottglaube S. 120/1 (aber nicht S. 86) mit Rücksicht auf die modernen Fragestellungen dargelegt. Verschiedene vorteilhafte Neuerungen weist der Abschnitt über Gott als das Höchste Gut (nicht mehr: Güte) auf (S. 133 ff.). Die ontologische Gutheit wird nicht mehr bloß als Erstrebbarkeit, sondern als Erstrebenswürdigkeit bezeichnet. Der 2. Artikel redet (wohl unter Rud. Ottos Einfluß) von der verehrungswürdigen Gutheit oder Heiligkeit Gottes (137) unter beachtenswerten Umgestaltungen, und der 3. Artikel von der wohlwollenden Güte oder Gütigkeit (142).

Größere Umformungen weist in der Gotteslehre noch auf S. 198 (Medium der göttl. Erkenntnis), in der Trinitätslehre, die SS. 246 (Comma Joanneum, das fallen gelassen wird mit gutem Grund), 268 (johanneischer und profaner Logosbegriff), 270—5 (Biblische Lehre vom Heiligen Geist), (Taufritus und Apostolicum als Zeugen für den Trinitätsglauben ältester Zeit), 325 (griech. Väter zum Personenbegriff). Nicht recht begriffen habe ich, warum S. 258 der „messianische Jubelruf" als Beweisstelle für Jesu Gottheit weggelassen wurde.

In der Schöpfungslehre kommen die hauptsächlichsten Verbesserungen zugute: 1. der Deutung des Hexaemeron (400—4), wo Gierens eine logisch-künstlerische (warum artistische?) Deutung empfiehlt; 2. dem Dogma des Viennense von der Seele als Wesensform des Leibes (414—8); 3. der Erbsünde (455. 459 f. 474); 4. der Engellehre (489—497).

Die sorgfältige Nachtragung der Literatur, die fast vollständig ist, sei lobend erwähnt.

Der alte Pohle darf in seiner neuen Gestalt freudig begrüßt werden. Die Tendenz des Bearbeiters nach größerer didaktischer Brauchbarkeit hat gute Ergebnisse gezeitigt, womit nicht gesagt sein soll, daß nun ein absolutes Optimum erreicht sei. Rezensent möchte den Gedanken anregen, ob es nicht klug und praktisch wäre, zumal für den deutschen Studienbetrieb, die Einleitung in die Dogmatik, ähnlich wie bei Bartmann und Diekamp, zu erweitern. — Und noch eins! Sollte es nicht möglich sein, ein Lehrbuch zu schaffen, das bei aller Festigkeit des eigenen Standpunktes doch auch über die Sondermeinungen der anderen theol. Schulen in einer Weise referiert, daß nicht bloß die schwachen Seiten hervortreten oder gewürdigt werden? Auf diese Weise wäre

es möglich, daß sich auch der Student ein entsprechendes Urteil über diese Kontroversen bilden könnte, die doch nicht bloß ein halb Dutzend von Einzelfragen betreffen, sondern weite Kreise ziehen. Wir haben ein solches Buch bisher noch nicht — und doch entspräche es so sehr der katholischen Weite und Freiheit.

Mainz. A. Stohr.

ASZETIK.

Lebensweisheit des Seelsorgers für Pfarrhaus und Gemeinde vom Standpunkte der priesterlichen Vollkommenheit. Von Josef Speyer, Priester der Diözese Limburg. Dritte, verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Dülmen i. W. 1930. A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung. Geb. Mk. 4,50.

Eine erfahrene, fromme Priesterseele bietet im Stil der Nachfolge Christi den Mitbrüdern in der Seelsorge eine recht gesunde und ansprechende Lesung. Das Büchlein verdient voll und ganz den schönen Titel: Lebensweisheit des Seelsorgers, denn es gibt für alle Lebenslagen jedem Seelenhirten guten Rat. Wie ein kleiner Bach allmählich größer und stärker wird bis zum gewaltigen Strome, so beginnt der erste Abschnitt des Büchleins mit einfachen, schlichten Worten über die Person des Priesters, seine Würde, seine menschliche Schwachheit, seine Lebenshaltung und Lebensordnung. Aber schon im zweiten Abschnitt wird die Sprache voller und kräftiger. Klar und bestimmt wird hier das Verhalten gezeichnet, das der Priester im Verkehr mit seinen Konfratres und seinen Hausbewohnern beobachten soll. Im dritten Abschnitt wächst die Lesung in den „lapidaren Grundregeln" und den „Ewigkeitsgedanken" an bis zur vollen Entfaltung der höchst priesterlichen Weisheit und Tugend.

Licht der Einsamen. Betrachtungen für innerliche Menschen von Camillus Maria Mohr, Salvatorianer. Mit Titelbild. Duodez, XII u. 306 Seiten. In Leinwand 5,— Mk. Herder, Freiburg 1930.

Nur zu oft begegnet man heute der falschen Anschauung, als heiße keusch sein und jungfräulich leben soviel wie: immer verzichten, immer entsagen, immer entbehren müssen. Ja, wenn darin das Wesen der Keuschheit und Jungfräulichkeit bestände, dann wäre sie eine qualvolle Tugend. Da die Zahl derer, die allein im Leben stehen, immer größer wird, ist es ein recht verdienstvolles Werk, diesen Einsamen die wahre und beglückende Auffassung des jungfräulichen Standes zu vermitteln. Grundgedanken dieses Buches sind die beiden Tugenden: Liebe und Jungfräulichkeit, wie sie der Liebesjünger Jesu geübt hat. Die Sprache ist klar und edel. Die vielen Schriftstellen geben dem ganzen eine besondere Weihe. Alle reinen, großen und edlen Seelen finden hier viel Anregung für ein innerliches und glückliches Leben.

Die rechte Ordensoberin. Von P. Max Schmid S. J. 6.—8. Tausend. Kanisiuswerk, Freiburg Schweiz, 1930. Geb. Mk. 3,—.

Das bescheidene Büchlein stammt aus der Praxis und ist für die Praxis geschrieben. In ruhiger, klarer Sprache bietet der Verfasser recht wertvolle Lehren und Kenntnisse aus einer reichen und reifen Erfahrung. Jeder Schwesternseelsorger findet hier klare und bestimmte Antworten auf viele nicht immer leichte Fragen der Aszese und Seelenführung. Ganz besonderen Segen wird das Büchlein in den Ordenshäusern stiften, in denen die Oberin wöchentlich über einen Abschnitt desselben eine aufrichtige Selbstprüfung anstellt. Unkluge Befehle und Mißgriffe in der Leitung der Schwestern werden dann eine Seltenheit sein.

Saarlouis. B. van Acken S. J.

Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie. Von Ad. Tanquerey. Ins Deutsche Übertragung von P. Joh. Sternaux S. J. Desclé & Cie., Paris, Tournay, Rom 1931. Geb. Mk. 6,—.

Die Übersetzung von Tanquerey's Précis de Théologie ascétique et mystique war lange gewünscht. Sie ist jetzt erschienen im Anschluß an die 6. Auflage des

Werkes. Die Übersetzung ist ausgezeichnet gelungen, und man kann den Leser wie den Übersetzer in gleicher Weise beglückwünschen. Das Werk von Tanquerey ist anerkanntermaßen eine der wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Aszese und Mystik. Auf der sicheren Grundlage der katholischen Dogmatik wird mit Klarheit und Hingebung ein Grundriß der Aszese und Mystik dargeboten, der mehr enthält als sein bescheidener Name verspricht; das ist nicht nur ein Grundriß, sondern ein vollständiges Handbuch, in welchem für Theorie und Praxis ein außerordentlich reichhaltiges Material geboten wird, alles in ganz knapper Darstellung. Es ist eine Freude, ein solches Werk anzuzeigen und wärmstens empfehlen zu können. Der Preis ist bei 1100 Seiten sehr mäßig.

Maria immer hilf! 42 marianische Lesungen, besonders für den Blütenmonat Mai. Von. P. Sebastian Waldner, Redemptoristenpater. Ambr. Opitz. Warnsdorf. 260 S. kart. Mk. 2,80.

Höhenflug der Seele. Von P. Alexander Ping O. P. Übersetzt von P. Alb. Kaufmann O. P. Albertus-Magnus-Verlag, Vechta. 280 Seit.

Die Liebesharfe. Von P. Raphael Stadtmüller O. P. ebendaselbst 220 S.

Die genannten marianischen Lesungen können auch sehr wohl zum Vorlesen in der Maiandacht in Betracht.

Der „Höhenflug" enthält 20 Lesungen über die Hingabe an den göttlichen Willen; diese Übung wird als der vollkomenste aller inneren Wege empfohlen.

Die „Liebesharfe" sind in 3 Oktaven 24 Akte verschiedener Tugenden als Harfenspiel einer stillen gottliebenden Seele gedacht.

Monatsrosen. Erzählungen von A. Silesia. 1. Bändchen. Innbruck. Felizian Rauch. 300 Seiten.

Das Bändchen enthält für die Monate Januar bis Juni je 4—5 sehr herzliche, eindringliche einfache Erzählungen von hohem religiös-erzieherischem Wert.

Der göttliche Kreuzträger. Betrachtungen über das Leiden des Herrn. Von Dr. Carl Graf. München-Verlag. J. Pfeiffer. Kl. 8°. 175 S., feingebunden Mk. 3,10.

Dem Büchlein werden mit Recht tiefe Empfindung mit schlichter Sprache und kurzer, bündiger Fassung nachgerühmt. Empfehlenswertes Fastenbüchlein in vornehmer Ausstattung.

P. Petrus Donders. Von Thomas Schaumberger C. SS. R. Kommissionsverlag der graph. Anstalt Huber, München. 327 S., kart Mk. 4.—.

Eine Lebensbeschreibung des ehrwürdigen Diener Gottes, der, früher Werkstudent, dann als Spätberufener der Apostel der Aussätzigen in Surinam wurde. Die geschichtlichen Vorarbeiten sind holländisch herausgekommen und vom Verfasser verarbeitet. Das Werk trägt die besondere Empfehlung von Kardinal van Rossum.

Gehet an die Sonne. 32 Betrachtungen über das hl. Meßopfer mit Beigaben zur geistl. Lesung. Von P. Valentin von Freyung O. Cap. Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger, Bad Mergentheim. 296 S., geb. 3,80 Mk.

Unter der Sonne versteht der Verfasser mit dem hl. Franz von Sales die hl. Messe, als Sonne aller geistlichen Übungen, den Mittelpunkt der christlichen Religion, das Herz der Frömmigkeit, die Seele der Gottesfurcht, den Abgrund der göttlichen Liebe. Das Buch ist ein empfehlenswertes Sonntagsbuch für das gläubige Volk. Auch brauchbar für Kranke.

Quell des Lebens. Von P. Thomas Gerster, OMC. Schöningh, Paderborn.

Das Heft enthält auf 40 Seiten zwölf kurze Herz-Iesu-Lesungen.

Am Opferaltare Christi. Unterweisungen über das erhabene und gnadenreiche Opfer der hl. Messe. Von P. Dr. Hubert Klug, O. M. Cap. Dülmen, Laumannsche Verlagsbuchhandlung. 198. S., 3.— Mk.